homi k. bhabha

nuevas minorías, nuevos derechos

notas sobre cosmopolitismos vernáculos

siglo veintiuno
editores

homi k. bhabha

Nacido en Bombay en 1949, es uno de los teóricos más reconocidos en el campo de la teoría poscolonial. Cursó estudios en la Universidad de Bombay y en el Christ Church College de Oxford. Ha ejercido la docencia y la investigación en varias universidades, como Princeton, Pennsylvania, Darthmouth College, Chicago, University College de Londres, hasta Harvard, donde es profesor Anne F. Rothenberg de Literatura inglesa y norteamericana.
Sus intervenciones trascienden el ámbito académico y circulan también en los espacios artísticos, en proyectos culturales en general y en instituciones como el Foro Económico Mundial y la Unesco. En 2012, el gobierno indio le concedió el premio de Padma Bhushan en Literatura y Educación.
Sus obras críticas más reconocidas son *El lugar de la cultura* y *Nación y narración*, esta última publicada en nuestro fondo editorial.

metamorfosis

Dirigida por Carlos Altamirano

Traducción de Hugo Salas

homi k. bhabha

nuevas minorías, nuevos derechos

notas sobre cosmopolitismos vernáculos

edición al cuidado de mariano siskind

siglo veintiuno editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Bhabha, Homi K.
Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos.- 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
224 p.; 21x14 cm. - (Metamorfosis // dirigida por Carlos Altamirano)

Traducido por: Hugo Salas // ISBN 978-987-629-259-7

1. Derecho. I. Hugo Salas, trad. II. Título
CDD 340

© 2013, Homi Bhaba

© 2013, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN 978-987-629-259-7

Impreso en Elías Porter Talleres Gráficos // Plaza 1202, Buenos Aires
en el mes de marzo de 2013

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Es la injusticia, no la justicia, la que nos retrotrae al ámbito de la política normativa; el despotismo, no la libertad. Una teoría política moral debería comenzar con una política negativa: una política que nos explicara cómo desarticular el mal antes de decirnos cómo buscar el bien.

MARGALIT, 2004: 187

Índice

Introducción. Los intersticios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales
Mariano Siskind 11

1. Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas 23

2. Las ambivalencias de lo global 45

3. Sobre los derechos culturales de las minorías 71

4. En la caverna de la acción. Nuevas ideas sobre el tercer espacio 79

5. La (re)localización de la cultura. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos 89

6. Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el derecho a la significación 109

7. Para (re)situar a Fanon 129

8. Filología y violencia en Ruanda: ética y política de las pedagogías humanistas 167

Dislocaciones de una biografía intelectual: del poscolonialismo al discurso de los derechos
Entrevista con Homi K. Bhabha,
por Mariano Siskind 191

Referencias bibliográficas 205

Fuentes 219

Introducción
Los intersticios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales

Mariano Siskind[*]

W. J. T. Mitchell, profesor de Inglés e Historia del Arte de la Universidad de Chicago y editor de la prestigiosa revista académica *Critical Inquiry*, cuenta que, en la primavera de 1984, recibió un ensayo deslumbrante de un joven profesor de 35 años de la Universidad de Sussex. El texto llevaba el enigmático título de "Signs taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817" [Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817], y trataba sobre los modos en que la autoridad del texto inglés (la construcción de su sacralidad, los usos y despliegues materiales de su hegemonía, la imprevisibilidad de sus traducciones culturales) se ve desestabilizada en diferentes contextos coloniales. "El ignoto autor, Homi Bhabha –escribe Mitchell–, nos preguntaba si nos parecía factible incluir su trabajo en un número especial que habíamos anunciado y que se iba a llamar 'Raza, escritura y diferencia'. Todavía recuerdo mi reacción descolocada y admirada leyendo esas hojas de carta mecanografiadas, enviadas vía aérea. De repente, mis nociones y convicciones sobre el alcance y la extensión de la literatura inglesa me parecían insulares y provincianas, tal

[*] Mariano Siskind es profesor de literatura latinoamericana en la Universidad de Harvard. Editó, junto con Sylvia Molloy, *Poéticas de la distancia. Adentro y afuera de la literatura argentina* (2006), y es autor de *Cosmopolitan Desires: Global Modernity and World Literature in Latin America* (de próxima aparición).

vez precisamente porque este joven profesor hablaba desde los márgenes provinciales y coloniales de la cultura inglesa". El ensayo se convertiría, diez años más tarde, en una de las piezas centrales de *El lugar de la cultura*, el libro que consagraría a Bhabha.

La dislocación del orden institucional que Bhabha analizaba en ese ensayo –y que el recuerdo de Mitchell registraba– reduplicó los efectos que la irrupción de los estudios poscoloniales en el campo de la crítica literaria y cultural inglesa había tenido a fines de los años setenta. En efecto, la publicación en 1994 de *El lugar de la cultura*, el libro clave para la renovación del discurso teórico poscolonial a partir de su reelaboración desde el psicoanálisis lacaniano y la filosofía postestructuralista, confirmó el lugar que Bhabha había comenzado a forjarse con la edición de *Nación y narración* en 1990, y transformó sus conceptos críticos –hibridez, ambivalencia, mímesis colonial, tercer espacio– en moneda corriente de los estudios literarios interesados en interrogar formaciones culturales que exceden el espacio de la cultura nacional o se inscriben en sus bordes y grietas.

La consagración institucional del propio Bhabha (profesor de Inglés y Estudios Afroamericanos; director del Mahindra Humanities Center en Harvard; asesor de la Unesco sobre diversidad cultural, del World Economic Forum de Davos sobre derechos humanos, y de museos como el Institute of Contemporary Arts de Londres, el Whitney, el Guggenheim y el MoMA de Nueva York, y jurado en la Bienal de Venecia y del Man Asian Booker Prize) y la sobreexposición que tuvieron sus ideas como consecuencia de su eficacia terminaron por crear la imagen errónea de un pensamiento estático y reducible a las determinaciones poscoloniales y anglófonas de su contexto histórico inmediato. Sin embargo, desde la publicación de *El lugar de la cultura*, y muy especialmente durante los últimos diez años, Bhabha escribió ensayos, dictó conferencias, dio clases y concedió entrevistas que establecieron continuidades, rupturas y resignificaciones respecto de los materiales estéticos y críticos que había utilizado para elaborar su análisis del discurso colonial y los procesos de identificación intersticiales.

Nuevas minorías, nuevos derechos presenta, justamente, una selección de ensayos y conferencias que trazan el mapa de las mutaciones, discontinuidades y reinscripciones del pensamiento de Homi Bhabha desde la década de 1990. Son ocho textos y una entrevista que hasta ahora no habían sido traducidos, entre los que hay tres conferencias inéditas también en inglés ("Las ambivalencias de lo global", "Reconocimiento, derechos y vecindad" y "Filología y violencia en Ruanda") que interrogan situaciones estéticas, éticas y políticas generadas por un proceso de globalización inconmensurable respecto del marco poscolonial de *El lugar de la cultura*. Si en 1994 Bhabha indentificaba la ambivalencia de la situación colonial como el espacio donde la hegemonía de la identidad metropolitana era socavada, lo que le interesa en esta etapa posposcolonial es la potencia ética que puede asumir el discurso crítico de las humanidades para pensar las escalas globales en las que se inscriben los sujetos minoritarios, marginales, carentes de derechos, radicalmente separados de toda instancia de justicia institucional o simbólica, pero también las marcas físicas y psíquicas que las dislocaciones de la globalización dejan en estos cuerpos desplazados. Estos ensayos y conferencias de Bhabha buscan abrir horizontes discursivos de justicia simbólica para inmigrantes, refugiados políticos, víctimas de diversas formas de violencia, y visibilizar su derecho a narrar y a dar testimonio de la experiencia traumática que constituye su minoridad.

En *El lugar de la cultura*, Bhabha estaba interesado en espacios culturales liminales ubicados en los clivajes de la nación, que él pensaba como entre-lugares, de donde resultan identidades híbridas. Para plantearlo con mayor precisión: procesos de hibridación cultural, que desplazan, resignifican y desfiguran las historias y tradiciones estables que los preceden para establecer nuevas formas de autoridad, ilegibles desde

las epistemologías que han sido dislocadas (por ejemplo, en relación con algunos de los casos de Bhabha: ni imperialismo británico ni nacionalismo poscolonial indio, sino nuevas identidades cuya contingencia cristalizada demanda nuevos marcos discursivos de significación). Décadas más tarde, a Bhabha le sigue interesando ese "tercer espacio", pero en el contexto de demandas éticas ancladas en un universalismo localizado al que denomina "cosmopolitismo vernáculo". Ahora se trata del lugar de la enunciación de un compromiso con los derechos del otro, un entre-lugar donde se articula una decisión ético-política (en el sentido del último Derrida), que define la tarea crítica como mandato; de un "tercer espacio" como la superficie relacional donde se forma lo que él llama, citando a Hannah Arendt, *"inter-est" humano*, el interés en la condición humana como condición de posibilidad de un discurso ético sobre la necesidad de nuevos derechos.

Pero para apreciar el modo en que los ensayos aquí reunidos iluminan nuevos alcances de las categorías que Bhabha esbozó hace más de dos décadas, es indispensable entender la especificidad de su intervención en el campo del poscolonialismo.

* * *

Como disciplina académica inscripta en los pliegues y las fisuras de las humanidades anglófonas, la teoría poscolonial se estructura en torno a la interrogación crítica de los modos en que el arte y la imaginación cultural europea (y luego la norteamericana) representaron la diferencia de sus Otros coloniales, y destaca las instancias textuales en que sujetos minoritarios lograron socavar y subvertir los dispositivos discursivos que sustentan la hegemonía colonial. Esta maniobra doble de desarticulación contrahegemónica y reconocimiento de la agencia subalterna puede leerse en dos libros insoslayables para una historia intelectual del poscolonialismo académico. El primero es *Orientalismo*, de Edward W. Said (1978), considerado un texto fundacional por su crítica de la formación discursiva (concepto tomado de Foucault), que inventó el Oriente como espacio de otredad absoluta, de irracionalidad, debilidad y erotismo, una construcción esencialista de la diferencia cultural que resultó funcional a la expansión colonial de Occidente. El segundo es *The Empire Writes Back* [El imperio contraataca], de los australianos Ashcroft, Griffiths y Tiffin (1989), la primera sistematización teórica del heterogéneo universo de reelaboraciones de la experiencia por parte de narradores y poetas asiáticos, africanos, caribeños, canadienses, australianos y neocelandeses. El título del libro refiere a una cita de Salman Rushdie que define el poscolonialismo como una relación agonal, una respuesta beligerante, y como primer contexto para la conceptualización de nuevas subjetividades y para la negociación de las inscripciones nacionales, regionales e intersticiales de las culturas de las ex colonias y otras periferias globales.

Desde la publicación en 1983 de "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism" [Diferencia, discriminación y el discurso del colonialismo], el primer texto de Bhabha que comienza a delinear una intervención singular en el campo de los estudios poscoloniales, su crítica participa intensamente de este segundo momento fundacional del discurso poscolonial, que intenta complementar el gesto inaugural de Said y del que forman parte los autores de *The Empire Writes Back*, pero también Gayatri Spivak y Ngũgĩ wa Thiong'o, entre otros. Si en *Orientalismo* Said se concentra en la construcción europea de la otredad colonial en términos esencialistas, en sus textos de las décadas de 1980 y 1990 Bhabha se preocupa por señalar los espacios de resistencia constituidos en los límites internos y externos de la cultura nacional y sus sistemas legales (que Said minimiza en su presentación de un Occidente infinitamente exitoso en su avasallamiento total de Oriente). Bhabha propone, en cambio, volver a pensar la dominación en términos de una hegemonía no absoluta, sino marcada por la construcción ambivalente de una au-

toridad colonial fundada en un acto de violencia, pero que busca a la vez instituir civilización. La matriz lacaniana de la noción de "ambivalencia" de Bhabha se vuelve evidente cuando describe la escisión constitutiva del sujeto que resulta de estas condiciones de enunciación: aquel que se figura al producir la diferencia y la inferioridad del otro, pero que representa su institucionalidad en términos de una empresa emancipadora (una *misión civilizadora*), una empresa que eduque y *re*-forme al sujeto colonial a imagen y semejanza de la cultura colonizadora.

Y las mismas nociones de ambivalencia e hibridez están en juego en su concepto de *mímesis colonial*, que deja de lado el sentido más obvio de copia oportunista de la cultura que ocupa el espacio de la autoridad por parte de un subalterno en busca de una subjetivación sujetada, para subrayar en cambio que, "como nos recuerda Lacan, el mimetismo es como el camuflaje, no una armonización de la represión de la diferencia sino una forma de parecido que difiere de, o impide, la presencia desplegándola en parte, metonímicamente" (Bhabha, 1994: 116).* Para Bhabha, en la mímesis del sujeto colonial, que representa su diferencia en términos de una identidad con el lugar de la autoridad que es "casi lo mismo, pero no exactamente" (1994: 112), hay que leer una subversión del orden hegemónico, que pone en evidencia la artificialidad de su poder. Como puesta en acto de la estructura de repetición y diferencia (que Bhabha toma de la *différance* derrideana), la mímesis colonial desnaturaliza la relación entre poder y autoridad, y abre la posibilidad de legitimar nuevas articulaciones de diferencia cultural desde perspectivas minoritarias, híbridas y transicionales (1994: 18-19).

* * *

* La traducción me pertenece.

Desde 1994 Bhabha ha sido traducido a una decena de lenguas y ha producido interesantes ecos en contextos de recepción poscoloniales, pero también ha sido objeto de productivas apropiaciones en espacios culturales donde la experiencia de la diferencia cultural y la liminalidad están sometidas a otras determinaciones históricas, como puede verse en la renovación de la literatura comparada en Brasil y en el discurso disciplinario de la sociología y la antropología cultural en Perú. En la Argentina, en cambio, la lectura de *El lugar de la cultura* fue tardía (el libro se publicó en 2002, en una traducción literal y poco feliz de César Aira, mientras que su excelente edición en portugués data de 1998) y prácticamente no tuvo eco ni ensanchó los límites del campo académico local. La obra de Bhabha generó apenas tres encuentros con la crítica cultural argentina: 1) la lectura de Álvaro Fernández Bravo (en su libro *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha)* de la poscolonialización de los discursos nacionalistas que Bhabha lleva a cabo en su ensayo "Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna" (Fernández Bravo también escribió sobre *El lugar de la cultura* en las páginas de *La Nación,* en 2003); 2) la reflexión de Eduardo Grüner en *El fin de las pequeñas historias,* sobre el desapego de las categorías poscoloniales respecto de la herencia del marxismo para una crítica de la ideología multiculturalista, y sobre la productividad de la construcción por parte de Bhabha de la indeterminación del tercer espacio y la contingencia de las identidades que habitan ese espacio liminal; 3) la exhaustiva reseña de Beatriz Sarlo en las páginas de *Clarín* de las ideas principales de *El lugar de la cultura,* donde reconoce la sofisticación y brillantez de Bhabha como lector de textos literarios sensibles a la desintegración de la temporalidad colonial hegemónica y la articulación de voces subalternas reprimidas, al tiempo que le reclama más apego a la materialidad historiográfica y etnográfica de los casos que utiliza por fuera de la literatura y lo critica por ignorar la biblioteca latinoamericana que trabajó sobre el concepto

de *hibridación*, de Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro y Ángel Rama a Alejo Carpentier, Antonio Cornejo Polar, José María Arguedas y Néstor García Canclini.

Es llamativo que puedan mencionarse apenas tres lecturas argentinas que recogieran el guante del desafío planteado por Bhabha y que su obra no haya interpelado a los colectivos más destacados del campo intelectual. Ninguna de las revistas de humanidades que inscribían sus debates político-culturales en el interior de universos teóricos marcadamente cosmopolitas –como *Punto de vista*, *Prismas* o *Pensamiento de los confines*– dejó rastros de la discusión crítica de su obra, ausente también en *El ojo mocho*, desde donde pensadores como Horacio González podrían haber discutido reconfiguraciones de los espacios nacional-populares de la cultura argentina. La falta de interés en un debate que estaba teniendo lugar en instituciones académicas de todo el mundo, y que los intelectuales locales –conectados y siempre atentos a lo que sucede a su alrededor– conocían a la perfección, no puede ser leída sino de manera sintomática, como síntoma de la ineficacia del poscolonialismo para intervenir agendas locales o, para decir lo mismo de otro modo, de la imposibilidad del medio intelectual local de traducir los términos del discurso teórico de Bhabha a fin de hacerlos dialogar con formaciones culturales emergentes escurridizas para marcos interpretativos afirmados sobre visiones demasiado estrechas de la cultura nacional, o para resoluciones dialécticas de sus excesos y bordes inasimilables.

En este sentido, *Nuevas minorías, nuevos derechos* reúne textos capaces de interactuar con algunas de las demandas políticas y culturales más dinámicas del campo intelectual argentino. En "La (re)localización de la cultura. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos", Bhabha relee *El lugar de la cultura* diez años después de su publicación, a través de una autobiografía intelectual que desplaza la centralidad de la imaginación poscolonial para pensar (y pensarse) a partir de las nociones de cosmopolitismo herido o vernáculo, cuya minoridad liminal

se opone a un cosmopolitismo global, basado en la universalización de relaciones nacionales, y por lo tanto incapaz de dar cuenta de experiencias de exclusión liminales y minoritarias.

En el contexto de la globalización, a la que Bhabha caracteriza como el despliegue espacial de estructuras temporales iterativas, "Las ambivalencias de lo global" y "Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas" plantean la necesidad de articular discursos críticos que imaginen nuevas figuraciones de comunidades democráticas globales, que puedan contener, en los pliegues de su diferencia interna, a sujetos desplazados, acechados por la barbarie y carentes de protecciones estatales o de pactos internacionales anquilosados. Naturalmente, esta ética de la hospitalidad no puede enunciarse ni desde el lugar de la nación ni desde espacios universales abstractos, sino desde el "tercer espacio" de producción simbólica al que hice referencia en el comienzo de esta introducción, y que Bhabha delinea a partir de una deslumbrante reinterpretación de una escena clásica de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad.

En "Sobre los derechos culturales de las minorías", "Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el derecho a la significación", "Filología y violencia en Ruanda: ética y política de las pedagogías humanistas" y el ya mencionado "Reconocimiento, derechos y vecindad", explica que la formulación de una petición de derechos para sujetos minoritarios y postergados depende, por un lado, del establecimiento de mecanismos que permitan la narración y significación del trauma que resulta de las experiencias de la opresión colonial, la esclavitud, el trabajo forzado, la tortura, el hambre, la enfermedad, la soledad y la muerte, y por otro lado, de una descripción eficaz de la temporalidad proléptica de la demanda de derechos implicada en la reparación futura de las carencias del presente.

Finalmente, en "Para (re)situar a Fanon", Bhabha vuelve a uno de los pensadores clave de su biblioteca, alrededor de

quien había estructurado buena parte del universo teórico de *El lugar de la cultura*. Pero en vez de repetirse y tratar de identificar las relaciones entre la entonación tercermundista de Fanon y el discurso poscolonial, trae a la superficie el universalismo ético-político de su proyecto por un nuevo humanismo, que Bhabha pone a funcionar para pensar en debates globales (por ejemplo, la epidemia del sida como crisis mundial) en el contexto de lo que el escritor caribeño llamó una "redistribución de la riqueza y la tecnología, más allá de cualquier pietismo retórico de reparación moral", y que, por lo tanto, requiere un horizonte de justicia universal que Bhabha recupera en Fanon.

Pero, probablemente, el aspecto más notable del giro que Bhabha imprimió a su pensamiento en los últimos años tenga que ver con su posicionamiento franco en el lugar discursivo de la militancia por una nueva concepción de las humanidades, como espacio virtual en el que se entrecruza una pluralidad de discursos sociales y demandas dispares e inconmensurables, que deben ser traducidos a la lengua común de una universalidad contingente, funcional a las emancipaciones que los nuevos humanistas articulen en cada caso. La escritura de Homi Bhabha es tan sofisticada e inteligente como siempre, pero ahora busca lectores que se sumen a la empresa de fundar prácticas de lectura que piensen la relación entre las humanidades y los derechos humanos; humanistas sensibles –me dijo en una de nuestras entrevistas– a la materialidad de "una lengua que tiene la capacidad de articular la condición humana como una relación afectiva con la opresión, la humillación, la violencia, la pobreza, la ignorancia, la desnutrición, pero que al mismo tiempo tiene el poder de darle forma a lo humano como aspiración a la libertad, la salud, la representación política, la diferencia y la erradicación del hambre. Los humanistas, como los militantes por los derechos humanos, trabajan, o deben trabajar, para la realización de ese espacio de enunciación e interpretación". Quiero pensar que esta selección de textos inéditos traza los contornos

del proyecto intelectual al que Homi Bhabha nos convoca. Le agradezco su generosa invitación a trabajar entre sus papeles y el privilegio de la interlocución.

Cambridge, MA, diciembre de 2012

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (1989), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres, Routledge.

Bhabha, Homi K. (1983), "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", en Peter Hulme, Margaret Iverson y Dianna Loxley (comps.), *The Politics of Theory*, Colchester, Essex, pp. 194-211.

— (comp.) (1990), "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation", en *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge. [Ed. cast.: "DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", en *Nación y narración*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.]

— (1985), "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", *Critical Inquiry*, 12, 1, otoño, pp. 144-165.

— (1994), *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge. [Ed. cast.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.]

Fernández Bravo, Álvaro (2003), "El pensamiento postcolonial", diario *La Nación*, 16 de marzo.

— (2000), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.

Grüner, Eduardo (2002), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.

Mitchell, W. J. T. (1995), "Translator tra nslated", *Artforum*, 33, 7, marzo, p. 80.

Ngũgĩ wa Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Portsmouth, NH: Heinemann.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Chatto&Windus. [Ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.]

Sarlo, Beatriz (2002), "Nuestro mundo híbrido", diario *Clarín*, 23 de noviembre.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press. [Ed. cast.: *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal.]

1. Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas*

Casi dos décadas atrás, Julia Kristeva ponía fin a su libro sobre el "problema de la extranjeridad" con las siguientes palabras:

> Por primera vez en la historia, enfrentamos la siguiente situación. [...] Está surgiendo una comunidad paradójica, formada por extranjeros que se aceptan en la medida en que se reconocen extranjeros. [...] En Francia, a fines del siglo XX, todo habitante está condenado a seguir siendo el mismo *y* el otro; no olvida su cultura original, pero la pone en perspectiva a tal punto que esta no sólo se le presenta en relación de contigüidad, sino también como alternativa a la cultura de otros (Kristeva, 1991: 194-195).

Sus palabras han sabido acompañarme a lo largo de estos años al reflexionar acerca de la riqueza de la vida de "comunidades paradójicas" contiguas, al trabajar en la intersección entre distintas creencias o al ocuparme de los intersticios entre ideas e identidades emergentes. Sus palabras exactas –"condenado a seguir siendo 'el mismo *y* el otro'"– han resonado con el paso

* Quisiera agradecer al profesor Joachim Küpper, director del Centro de Humanidades Dahlem, de la Freier Universität de Berlín, por sus reflexiones durante la elaboración de este ensayo, y a mis estudiantes de posgrado Stephen Tardif y William Baldwin, por sus enriquecedores comentarios y correcciones.

del tiempo cada vez que pensé en la compleja vida cotidiana de las "comunidades paradójicas", cuya trama de pertenencia parecía tener la elasticidad y resistencia de un tejido: he visto cómo se rompió ese tejido, se aflojaron los hilos, y esos modos de vida complejos y estables fueron reemplazados por la guerra étnica, religiosa y racial. Las ideas que voy a compartir en esta ocasión están influenciadas por estas dos situaciones, ya que surgen de un espacio intermedio entre ambas.

A fines de la primera década del siglo XXI, el concepto de "comunidad paradójica" de Kristeva, revisado y reinterpretado, ofrece una saludable contribución a la tensa y frágil situación actual de la "política del reconocimiento". La larga sombra de Hegel se proyecta sobre cualquier discusión relacionada con la alienación de la conciencia y el extrañamiento del Espíritu, pero en ningún otro ámbito se hace sentir de manera más punzante su presencia, en estos tiempos multiculturales y transnacionales que vivimos, que en los debates sobre el problema del "reconocimiento" de las minorías, la representación de los derechos y la ética intersubjetiva de dignidad y respeto. La herencia hegeliana se traduce y traslada a la cuestión con bastante propiedad, pero nuestra deuda intelectual con aquello que Hannah Arendt alguna vez describiera como "el mismo juego intelectual con emparejadas antítesis" y sus "inversiones modernas" (Arendt, 2003) es tan tenaz como tortuosa. La "comunidad paradójica" que propone Kristeva es un claro ejemplo de ello. Injertando la falta abismal constitutiva de la noción psicoanalítica de deseo en el concepto hegeliano de "negación", Kristeva duplica y desvía el progreso trascendental de la dialéctica. En un movimiento teórico tan diestro como la danza de Salomé, Kristeva "decapita la dialéctica" (por tomar prestada la descripción que Sartre hiciera del método de Merleau-Ponty; Sartre, 1968) e introduce una ineludible "extranjeridad" en los fundamentos de la vida ética (*Sittlichkeit*). La "comunidad paradójica" resultante queda atrapada en una temporalidad histórica de identificaciones parciales y dobles que existen de manera contigua en la

vida ética y política: simultáneamente, "mismo y otro", nativo y extranjero, ciudadano y forastero, *jus sanguinis* y *jus soli*. Se trata de aspectos alternos e iterativos de la sociedad civil que no representan elecciones de vida o estructuras comunitarias equivalentes. Estas perspectivas "contiguas" de una dialéctica decapitada constituyen, en palabras de la filósofa política Seyla Benhabib, "iteraciones democráticas" que deconstruyen "la nación soberana [y contraponen a su autoridad] un proceso de debate público fluido, abierto y contencioso; por lo general, las líneas que separan el nosotros del ustedes y cierto nosotros de un ellos se trazan a partir de prejuicios implícitos, batallas antiguas, injusticias históricas o el mero mandato administrativo" (Benhabib, 2004: 178). Estas iteraciones democráticas intervienen en el tiempo homogéneo y vacío de la existencia de la nación que Benedict Anderson asocia a su resistencia y estabilidad. El reconocimiento del sujeto como "mismo y otro" complica la vida ética en tanto introduce el reconocimiento de "los derechos de los demás: forasteros, residentes y ciudadanos" y, como tal, resulta incompatible con la representación del pueblo nacional como *e pluribus unum*. En palabras de la propia Kristeva (1991: 154):

> Una ética semejante debería revelar, discutir y propagar un concepto de dignidad humana alejado de la euforia de los humanistas clásicos y abrumado por las alienaciones, los dramas y los callejones sin salida que plantea nuestra condición de seres parlantes. [...] En tal caso, con todo lo que la extranjeridad tiene de social, sería posible regularla, con la posibilidad de alcanzar una sociedad politópica y flexible, que no se limite a la nación o su religión ni quede anárquicamente expuesta a todos sus estallidos.

Si se lo adecua teóricamente a nuestros propios tiempos, el concepto de "comunidad paradójica" ofrece un aporte fundamental al problema del reconocimiento como núcleo de

una ética de la vecindad y la hospitalidad. En sus pormenores, esto significa concebir una "sociedad politópica y flexible", capaz de resistirse a la soberanía de la forma nación sin por ello repudiar su autoridad regulatoria y administrativa, y ofrece una perspectiva útil al "drama del reconocimiento", tal como tiene lugar en las condiciones sociales e institucionales de la alteridad –lo extraño, lo extranjero, lo forastero–, que dan forma a ese real alienante que suponen los asentamientos de migrantes y minorías, el habitus de quien no tiene hogar. Sin emprender una ponderación crítica semejante de las valencias y vanidades de la globalización contemporánea, se cae en la tendencia de convertir en héroes a las víctimas del capital global. Los aspectos de la economía y la forma de gobierno global que pueden ser comprendidos dentro de los signos "circulación" o "desterritorialización" pueden luego movilizarse para dar forma a un argumento ético y político mayor, según el cual el objetivo de la ciudadanía global es, tal como escriben Michael Hardt y Antonio Negri (2002), la "lucha contra la esclavitud de pertenecer a una nación, a una identidad, a un pueblo, y, por lo tanto, la deserción a la soberanía y los límites que esta le impone a la subjetividad [que] es por entero positiva. El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del imperio".

Este ideal emancipador –por completo adherido a la noción de un mundo global *fluido*, sin fronteras– pasa por alto el hecho de que los migrantes, los refugiados y los nómades no se limitan a circular. Necesitan establecerse, solicitar asilo o nacionalidad, exigir acceso a una vivienda y a la educación, hacer valer sus derechos económicos y culturales, y procurar para sí el estatuto de ciudadanos. Resulta propicio, entonces, volver nuestra mirada hacia formas menos "circulatorias" de la economía, tales como el comercio y las tarifas, o las políticas impositivas y monetarias (mucho menos abiertas a la apropiación metafórica posmoderna), para advertir de qué manera impactan en el imaginario global de los estudios culturales en la diáspora. La existencia de relaciones globales positivas depende de la protección y el fortalecimiento de los recursos "territoriales" nacionales, y estas deberían por tanto formar parte de la economía política "global" de la redistribución de recursos y de una economía moral transnacional de la justicia redistributiva.

Por otra parte, y de manera más significativa, el concepto de "comunidad paradójica" supone un giro sorprendente en la cuestión de los derechos y el reconocimiento. Kristeva propone una política del reconocimiento basada fundamentalmente no en nuestra dignidad como seres humanos –la gran premisa de la Declaración Universal de los Derechos Humanos–, sino en nuestras alienaciones psíquicas, nuestras ambivalencias morales y nuestros desgarros personales como "sujetos parlantes". Este paso de la figura de lo humano a las figuraciones del lenguaje –del individuo como portador de derechos a la "enunciación" humana como el agente ético del reconocimiento– tiene consecuencias que van más allá de los propósitos semióticos y psicoanalíticos inmediatos de Kristeva. ¿Qué significa ubicar la autoridad de reconocimiento, o el derecho a la dignidad, en el acto de enunciación? ¿Y en los regímenes del acto discursivo capaces de modificar el contexto y el propio posicionamiento? ¿Es preciso renunciar al valor inmanente y deteriorado por el tiempo de la universalidad con el propósito de acomodarnos a las distintas perspectivas de cada una de las "iteraciones democráticas", lo "contiguo", "lo mismo y lo otro"? El acto de enunciación, que representa el proceso y la *performance* del sujeto parlante, pertenece al dominio inmanente del discurso. La enunciación es una articulación del lenguaje en curso que siempre supone el intento de capturar el presente en su paso hacia el futuro, y como tal, está íntimamente ligada al aspecto aspiracional de la dialéctica del reconocimiento. El reconocimiento, en el ámbito de las minorías, se traduce por lo general como un reclamo lanzado hacia la autoridad por parte de un sujeto o grupo emergente que busca reafirmar su nueva identidad colectiva.

Esta aspiración suele asociarse a cierta futuridad: ¡Nunca *más*! En mi opinión, no obstante, esta aspiración a determinados derechos debería ser leída como un movimiento proléptico del tiempo y de los pueblos. El "derecho a la diferencia en la igualdad", sostiene Balibar, supone "la producción de una igualdad sin precedentes ni modelos, que sería la diferencia misma, la complementariedad y reciprocidad de singularidades" (Balibar, 1994: 56). En la misma línea de esta noción proléptica de la temporalidad de una ética de aspiraciones "sin precedentes", podemos ubicar la pregunta retórica de Claude Lefort: "¿Acaso estos diversos derechos no se afirman en virtud de una conciencia de la existencia del derecho carente de garantías objetivas?" (Lefort, 1986: 261). Según afirma Amartya Sen en su reciente libro *The Idea of Justice*, el poder simbólico de los derechos reside en su contenido retórico, no en el proposicional, es decir, en el acto mismo de su enunciación. Es su estructura retórica y conceptual como aserciones éticas –"y no su contenido proposicional sobre lo que ya está legalmente garantizado"–, sostiene Sen, lo que asegura que "las articulaciones públicas de los derechos humanos [y el reconocimiento] a menudo se traduzcan en propuestas de nueva legislación [...] y no sólo en una interpretación más humana de las protecciones legales existentes" (Sen, 2009: 359). De lo que aquí se trata es de la capacidad de lo proléptico de "recobrar" en el "presente" lo que alguna vez fue extirpado, excluido u oprimido –la heterogeneidad del daño–, como si de esta forma asegurase y protegiera el "futuro" de aquellos cuyo pasado se ha visto sujeto al terror o al trauma. En este acto heurístico y humanista, los derechos se anticipan a su eficacia legal o instrumental. Esta estructura "asertiva" de los derechos también puede prestarse a un uso gravemente incorrecto, en el que su declaración no encuentre respaldo en medios de accesibilidad y protección adecuados.

Este ámbito retórico y temporal "sin precedentes" (Balibar), el de un "sujeto parlante" sin garantías objetivas (Lefort) y "sin proposiciones garantidas" (Sen), es el que asegura las libertades de la vida ética. La ética del reconocimiento –ya sea que se la entienda como dignidad, respeto, justicia o libertad– es cuasi universal, no porque sea abstractamente verdadera para cualquier época ni porque, como la dignidad, sea un fin en sí misma. Las enunciaciones éticas y las aserciones retóricas hacen valer una peculiar "universalidad-comalteridad" (si se me permite una invocación más a la noción de "lo mismo y lo otro") sólo porque regresamos a ellas una y otra vez, las traducimos de manera incesante y las extendemos prolépticamente. Constituyen una parte fundamental de nuestras iteraciones democráticas. Al mismo tiempo, la enunciación –la *performance* y el proceso de un discurso "sin garantías"– es la que hace posibles las aspiraciones paradójicas de la vecindad y la hospitalidad.

A partir de la frase de Lévinas: "El lenguaje *es* la hospitalidad", Derrida analiza la naturaleza contradictoria de la hospitalidad que reside en el sujeto escindido del lenguaje. La ley de la hospitalidad se dirime en forma perturbadora entre la ética de la invitación incondicional y la política de la interdicción condicional (visas, permisos de entrada, tribunales de refugiados, policía fronteriza). Del mismo modo, la enunciación en el lenguaje se desgarra de manera ambivalente entre la apertura y la arbitrariedad de la significación, por un lado, y los órdenes regulatorios y representacionales del discurso, por otro. Esta tensión perversa –al mismo tiempo ambivalente y perturbadora– "debe permanecer sin resolución", escribe Derrida: "Tendremos que negociar constantemente entre estas dos extensiones del concepto de hospitalidad, del mismo modo que ocurre con el lenguaje" (Derrida, 2000: 135).

¿Qué significa "negociar constantemente" entre estas dos extensiones del lenguaje y de la hospitalidad que se solapan y se invaden la una a la otra? Este problema ya no se limita a las especulaciones teóricas de la torre de marfil, sino que cada vez más da forma a las perspectivas de aquellos reformadores sociales y activistas políticos cuya concepción del mundo está atravesada por las puertas de hierro de los centros de

detención y el alambre de púa de los campos de refugiados. Entrevistado por el periódico *Le Monde* en diciembre de 1997, Derrida reconoció el papel decisivo de la "doble ley de la hospitalidad" al definir "el lugar inestable de la estrategia y de la decisión" (Derrida, 2005: 6-9) en lo concerniente a los debates sobre la inmigración y el asilo político. Esto puede corroborarse, por ejemplo, en la discusión suscitada por el establecimiento de refugiados con VIH positivo provenientes del África subsahariana en Nueva Zelandia. La mortal doble vida de esta población migratoria queda establecida por su absorción como novísimos ciudadanos de Nueva Zelandia que, al mismo tiempo, son excluidos en función de la antiquísima moneda de los comentarios racistas, los estereotipos culturales, la desigualdad y la indignidad institucionalizada. Acerca de esta forma cruel y contradictoria de hospitalidad, Heather Worth, del Centro Nacional Australiano para la Investigación Social sobre el VIH, señala que esta marca el regreso, en sus propias palabras, de "dos regímenes distintos de la ley de la hospitalidad: el incondicional, por un lado, y el condicional, por otro. [...] Lo que [Derrida] advierte es 'la necesidad de intervenir en las condiciones de la hospitalidad en nombre de lo incondicional', aun cuando esto pueda parecer imposible debido a nuestra incapacidad siquiera de pensarlo o de responder por la propia identidad y el espacio personal" (Worth, 2006: 232).

El coraje y la visión de este llamamiento hecho en nombre de los derechos "de hospitalidad" de los refugiados es digno de admiración; Worth está en lo cierto cuando advierte que "la presión pública en la arena neoliberal puede subsumir las necesidades especiales de protección internacional de los refugiados en una política de exclusión, que comprenda la realización obligatoria de estudios de VIH". No obstante, esta invocación al doble destino de la hospitalidad como punto de partida de una ética de inmigración resulta insuficiente en el mismo momento en que procura extenderse hacia un grado de incondicionalidad utópica "debido a nuestra imposibilidad [...] de pensarlo o de responder por la identidad propia y el espacio personal". Lo que esta conclusión revela –más allá de su loable concepción de los derechos– es justamente la ausencia de ese *trabajo ético y político de negociación constante entre lo condicional y lo incondicional, entre la significación lingüística y las regulaciones discursivas y gubernamentales.* De hecho, para nosotros el problema debería ser cómo pensar –y cómo *representar*– el carácter liminal de lo condicional dentro de lo incondicional, y de qué manera *trabajar con* la ambivalencia y el antagonismo que emergen de este espacio intersticial de "terceridad" *y en torno a* ellos. El ámbito de lo paradójico, tal como sugerí en mi lectura de Kristeva, no pertenece ni a uno ni al Otro. Se trata de un ámbito intersticial, intermedio, un espacio y un tiempo de "terceridad".

¿Cuál es el lugar de la "terceridad" en las negociaciones que se establecen de manera constante en el lenguaje y la hospitalidad? En su conmovedor *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Derrida nos recuerda que, para Lévinas, "el tercero no es ni más ni menos... que el comienzo de la justicia" (Derrida, 1999: 25). Y que el comienzo del relato de la justicia exige un testigo, o que, en las propias palabras de Lévinas, "esta 'terceridad' vuelve o regresa sobre sí misma, como un testigo (*terstis*) llamado a dar testimonio de sí..." (Derrida, 1999: 29). Es preciso entender ahora ese tercer espacio en que hago tanto hincapié, ese momento intersticial que se produce *a través* de la negociación de la contradicción y la ambivalencia, como el lugar del testigo –el trabajo de atestiguar– que produce una conmoción en la conciencia de justicia. ¿Acaso "la Justicia" es meramente un principio ético y legal, o emerge de la obra de Lévinas cargada de un bagaje histórico y político? Es importante recordar –si bien Derrida de alguna manera parece olvidarlo– que buena parte de los pensamientos más provocadores de Lévinas sobre "el tercero" y el problema de la justicia aparece en el texto "Paz y proximidad", en el que el autor analiza "la mala conciencia de Europa" o una "Europa agotada". Respecto de la promesa de la Ilustración, Lévinas escribe casi como si fuera Frantz Fanon:

> La historia de la paz, la libertad y el bienestar prometidos sobre las bases de una luz que el conocimiento universal habría de proyectar sobre el mundo y la sociedad humana [...], *esa* historia no se reconoce en su milenio de luchas fratricidas, políticas o sangrientas, de imperialismo, de escarnio y explotación del ser humano, de los genocidios del Holocausto y el terrorismo, del desempleo y la continua pobreza desesperante del Tercer Mundo (Lévinas, 1999: 132).

Trabajando juntas –y frotándose unas contra otras– las liminalidades (*¡no los límites!*) de la hospitalidad y el lenguaje revelan el tercer espacio como un sitio asequible, si bien inestable, para la estrategia y la decisión (por tomar prestada la frase de Derrida), ya sean políticas o filosóficas. Es justamente lo que ocurre si, de la mano del ejemplo de Lévinas, intentamos leer los "intersticios" como un lugar desde el cual es posible atestiguar una particular historia poscolonial de "inhospitalidad" *perpetrada dentro de la promesa euroilustradora pendiente de luz y paz universales.* Lo que habrá de revelarse en el fragmento de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, que discutiré en el capítulo 4, "En la caverna de la acción", es una "terceridad" o un "tercer espacio" que propone que el funcionamiento conjunto de las historias duales del lenguaje y la hospitalidad revela una verdad profunda acerca del concepto de "reconocimiento". El reconocimiento –sin el cual resultaría difícil hacerse cargo de la hospitalidad en cualquiera de sus modalidades– tiene que ver con negociar la alteridad, no con acomodar diversas culturas o identidades múltiples en un mismo sitio. El "tercero" es el lugar del testigo, el momento de un "giro" hacia el vecino o forastero asimétrico, el movimiento ominoso por medio del cual "el amo del hogar se siente en casa, pero sin embargo consigue entrar en la casa a través del invitado, que viene de afuera [...] Él [re]ingresa en su casa... [por medio de] la gracia del visitante" (Derrida, 2000: 124).

El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", de Charles Taylor, se han convertido en el *locus classicus* de la mayor parte de los debates sobre la "lucha por el reconocimiento" en nuestros tiempos. Pero no sólo en la actualidad. Las obras que alcanzan el estatus de clásicos supuestamente poseen raros poderes prefigurativos que trascienden su propia época; no obstante, suele ocurrir que un clásico supere la prueba del tiempo justamente porque carece de *hybris* hermenéutica e inspira actos de transgresión y traducción que, al tiempo que cuestionan su autoridad discursiva, extienden su vida. La *posteridad* del ensayo de Taylor debe mucho al uso que hace del concepto de "autenticidad" de Herder a la hora de retomar la dialéctica hegeliana del reconocimiento. Planteada la lucha por el "reconocimiento" en el contexto del particular *estilo* de las protestas y los planteos identitarios comúnmente asociados al auge del multiculturalismo, altera con sutileza los términos de la cuestión: allí donde una vez se enfrentaban las conciencias del amo y el esclavo, ahora contienden por el reconocimiento la "voz dialógica" y la "política de la diferencia". La voz distintiva de la "vida interior" adquiere articulación –y autenticidad– a través de lo que Taylor describe como "las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros" (Taylor, 2001: 53).

Mi propia posición en este debate sobre la "autenticidad" y el "reconocimiento" surge de algunos de los temas fundamentales de *La condición humana*, de Hannah Arendt. ¿En qué sentido el reconocimiento es una práctica de aceptación y reafirmación relacionada con la "capacidad de revelación del agente" de acción y discurso? ¿Cómo se "reconoce" la aparición de la agencia en medio de esa "curiosa cualidad de *alteritas*" u otredad (Arendt, 2003: 200) que revela que un agente no es ni el autor ni el productor de su propia historia de vida, por adaptar una de las frases más memorables de Arendt? ¿Es posible decir algo más sobre la "otredad" –acerca del papel de la *alteridad* en el ámbito del reconocimiento– además de lo contenido en la benigna aseveración de Taylor según la cual "definimos nues-

tra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes [G. H. Mead] desean ver en nosotros"?

La soberanía de la identidad –ya sea que "otros significantes" la proyecten sobre nosotros o se exprese *in propria persona*– no constituye el *quid* del reconocimiento. El *sujeto* de reconocimiento es el proceso por medio del cual surge la "agencia" a través de las estructuras mediadoras de la alteridad que constituyen la representación social. Si retrocedemos sobre la exposición que ofrece Taylor de lo que él llama el "carácter fundamentalmente dialógico" de la vida humana, encontraremos que la práctica del reconocimiento comienza, por así decirlo, "a mitad de camino". Recién cuando se han establecido estructuras significantes de diálogo intersubjetivo en el nivel de la anonimidad institucional e ideológica, pueden los agentes interlocutorios –tú y yo, los "otros" significantes e insignificantes– asumir, *con retraso*, determinadas identidades en una conversación de relaciones plurales y próximas. Este "tercer" espacio significante, que se ubica entre los intersticios de la agencia y la identidad, es lo que Arendt denomina el intangible *en medio de*, "algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unirlas" (Arendt, 2003: 206). Un ámbito de representación y mediación tan *des-personalizado* –en el que las "posiciones de sujeto" *preceden* a las subjetividades expresivas, y los espacios de enunciación *preceden* a los actos de habla individuales– resulta crucial para dar cuenta de un agente que está *relacionado de manera postergada (no soberana) e intrincada a lo que Arendt denomina "el tejido de la contigüidad humana"*.

El "en medio de" –*inter-est*– es un espacio-tiempo intangible porque permanece abierto a la contingencia y lo impredecible, así como también a "quién" pueda ser el agente, qué posición de sujeto adopte, y de qué manera y cuándo pueda surgir un acto de habla capaz de reclamar un reconocimiento, que puede ser de tipo individual o colectivo. Pero lo "contingente" no es meramente una condición formal o funcional de la agencia; es una disposición ética íntimamente ligada a

la postergación del sujeto. Parece extraño pensar el reconocimiento como un régimen temporal cuando, por lo general, se lo concibe en términos espaciales y posicionales, ya sean dialécticos o dialógicos. Sin embargo, Agamben tiene razón al sostener, en *Lo que queda de Auschwitz*, que la "fe" del sujeto como *agente* de testimonio está íntimamente ligada al espacio de enunciación –a la potencialidad contingente de hablar y ser, antes que al nivel proposicional del acto de habla (el archivo). "La contingencia es lo posible [o la potencialidad] que se pone a prueba en un sujeto [...] [en tanto] [e]l testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir [...]. [Esta división y escisión del sujeto separa] al viviente del hablante, al musulmán del testigo" (Agamben, 2000: 153).

Situar la acción y el discurso en el ámbito de la alteridad puede sonar irremediablemente abstracto, pero se trata de un espacio crucial de reconocimiento ético e igualitario porque aspira al "*derecho a la igualdad en la diferencia*". De hecho, es sobre este medio de "alteridad" tan virtual y volátil que Patchen Markell dirige nuestra atención hacia la que tal vez sea la idea más significativa de su último libro, *Bound by Recognition*. Según el autor, existe

> una clase más fundamental aún de justicia que no tiene lugar directamente entre dos (o más) personas determinadas. *No puede* hacerlo, porque involucra precisamente los actos y las prácticas a través de los cuales nos abrimos a la presencia de los demás o la evitamos [...]. [A]ceptar [...] la existencia de otros –como una variedad de otros indeterminada, sin especificaciones– convierte lo impredecible y la falta de dominio en condiciones inevitables de la agencia humana. Este reconocimiento constituye una parte fundamental de la justicia, y sin embargo no es algo que debamos o demos directamente a los demás (Markell, 2003: 179-180).

Es en y mediante este campo abierto de alteridad que se plantea la lucha por el reconocimiento: sólo allí es posible representar los alineamientos y antagonismos del reconocimiento bajo la forma de una "[i]gualdad [...] [que] no supone la neutralización de las diferencias (ecualización), sino la condición y el requisito para la diversificación de libertades" (Balibar, 1994: 56), el lugar *contradictorio* de la universalidad frente a lo particular, la *transformación* de la subjetividad en acción o agencia, el *conflicto* entre la ética de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia.

El reconocimiento no es sólo un intercambio dialógico entre una persona y otra, o a una aceptación interpersonal entre un grupo y otro. En tal sentido, lo que me atrae de la noción intersubjetiva de agencia que propone Arendt es su énfasis en su aspecto relacional, antes que identitario. El reconocimiento revela las relaciones conflictivas y contingentes que existen entre el "qué" y el "quién" de la agencia: *qué* es una persona en el contexto de determinadas normas sociales e históricas compartidas, y *quién* es en un sentido más íntimo y particular. Lo fluctuante de esas relaciones entre el "qué" y el "quién" –determinadas por diferencias sociales, disposiciones psíquicas, discriminaciones morales y políticas– es lo que lleva a que la revelación del agente sea una cuestión profundamente problemática. No obstante, este mismo tipo de frustración y perplejidad que acompaña al descubrimiento de la agencia *como enunciación* –"ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos" (Arendt, 2003: 206; aquí Arendt está citando el fragmento 93 de Heráclito)– es el que simultáneamente pone a prueba la libertad del agente y da testimonio de ella, tal como se la reconoce en el ambivalente y ambulatorio movimiento entre el "quién" y el "qué" de todo proceso de juicio, deliberación, elección y acción.

La caracterización que ofrece Arendt del estado de alteridad retoma en parte este reconocimiento ambivalente y doble de la agencia: "No soy sólo para los demás, sino también para mí, y en este último caso, claramente no soy sólo

uno. La diferencia se inserta en mi Unidad" (Arendt, 1981: 183). Estas "diferencias insertadas", sostengo, constituyen temporalidades que se desplazan de manera incesante entre el "qué" y el "quién" de los agentes, pasan una y otra vez de la primera a la tercera persona, entre el nosotros y el ellos, y constituyen una comunidad contingente de reconocimiento mutuo al conectar de manera intangible la postergación y la capacidad relacional. Es por medio de la aprehensión de esta ambivalencia, donde "la persona" se articula con "el agente", que Arendt nos guía hacia el ámbito de una política de derechos y reconocimiento mutuo que nos otorga plenos poderes en la acción y el discurso, para ser, a la vez, *para* los demás y *para* nosotros mismos. El reconocimiento, entonces, es la capacidad de representar y regular la ambivalencia que se genera cuando aquello que se presenta ante nosotros como algo fatídicamente "objetivo", material, constitutivo –la injusticia, la discriminación, la pobreza– logra producir, en los intersticios, una agencia de reafirmación, resistencia y transformación.

Según Charles Taylor, es esta misma intervención del agente en los intersticios del "reconocimiento" lo que constituye el problema fundamental de la política de la diferencia. En líneas generales, el argumento de Taylor, que Amartya Sen y Anthony Appiah retoman, se organiza según el siguiente relato: la política de la diferencia ingresa camuflada en el mundo consolidado de la dignidad igualitaria llevando su propia canastita de derechos e inmunidades. No obstante, una vez que ha logrado ingresar en ese ámbito de la "igualdad universal", el agente *postergado* de la "diferencia" se quita la capucha, saca un revólver de la canasta de compras y toma como rehenes a la universalidad y la igualdad. En esta hermenéutica "de apoyo" se nos pide que hagamos dos cosas aparentemente contradictorias: reconocer la demanda de universalidad y apoyar el reclamo de "una igualdad en la diferencia". Taylor enfrenta este problema mediante el hábito hegeliano de la "superación" y sugiere que "[l]a política de

la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros [...] [que] imprime[n] un significado radicalmente nuevo a un principio viejo" (Taylor, 2001: 37). ¿Pero entonces se trata tan sólo de un giro en el drama del reconocimiento, o estamos frente a una verdadera transformación de la escena? ¿Pueden los reclamos de "universalidad" y "diferencia", "igualdad" y "singularidad" coexistir en la lucha por el reconocimiento? ¿Puede acaso este sujeto postergado, alternando de manera ambivalente entre dos "bienes" –sincrónicos, pero no asimétricos–, alcanzar un determinado grado de agencia, obtener de él cierto sentido de realización personal y adquirir así un registro de reconocimiento?

Sólo es posible enfrentar estas preguntas si rechazamos el vínculo orgánico entre "universalidad" y "diferencia", e insistimos en que el "giro superador" bien puede constituir una interrupción más dramática de la escena. De manera deliberada, empleo aquí metáforas teatrales con el propósito de sugerir que la relación conflictiva entre la "dignidad igualitaria" y la "política de la diferencia" se explica mejor mediante el teatro de alienación de Brecht que por medio de la teoría de la negación de Hegel. *¿Acaso puede una demanda de universalidad, al mismo tiempo, alentar un reclamo de especificidad? ¿Cómo se puede trazar la línea divisoria entre uno y otro? ¿Cómo habría de alinearse la "dignidad igualitaria" con un derecho a la "igualdad en la diferencia"?* En lo sucesivo, propongo, en compañía de Brecht, que la "política de la diferencia", de manera postergada, "*interrumpe*" y redistribuye las prioridades normativas de la demanda de igualdad y universalidad. En Brecht, la interrupción es el método dramático que posibilita la ruptura del encantamiento al que el naturalismo teatral y la normalización ideológica someten al público. Interrumpir la serialidad y la sincronía del espectáculo –o, de manera metafórica, el curso del pensamiento– supone despertar en el público la conciencia ante las contradictorias y conflictivas condiciones de producción, así como también ante el aparato teatral –o

conceptual– que confiere autoridad a una idea, una imagen o una escena. Acerca del método de Brecht, Walter Benjamin escribe: "La interrupción [...] [permite al teatro de Brecht] tratar los elementos de lo real en el sentido de una tentativa experimental; las situaciones [a partir de las cuales la obra se construye y representa] están al final, no al comienzo de esa tentativa" (Benjamin, 1975: 20).

La "interrupción" no supone meramente una evaluación retrospectiva del desempeño de la "dignidad igualitaria" y la consideración de su éxito o fracaso en la distribución de bienes y el reconocimiento de grupos. La interrupción, como acto de suplementación, constituye una agencia más intrusiva y cuestionadora de iteración y desplazamiento. La elección contrafáctica desempeña un papel crucial en el proceso de construcción de un *reclamo* legítimo a la "igualdad en la diferencia" dentro del presente político *como si* se hubiese tratado de una opción posible en el comienzo, en el pasado distante. Este *reposicionamiento temporal* –que transporta con un telescopio las condiciones del pasado *dentro* de los "fines" éticos y políticos de la política actual– es lo que resuena con la ética de la alteridad propuesta por Arendt (1981: 183): "No soy sólo para los demás, sino también para mí, y en este último caso, claramente no soy sólo uno. La diferencia se inserta en mi Unidad". No se trata simplemente de que la biopolítica de la diferencia borre o reemplace la dignidad igualitaria, ni de que tengamos la posibilidad de elegir entre una u otra. La interrupción indica la aparición de una nueva dialéctica en que la "diferencia" está "en el interior" (como sugiriera Taylor), dictando la agenda, mientras que la dignidad igualitaria y la universalidad han quedado en una posición externa, empujando el borde de la rueda.

Tanto en lo que concierne al uso como a la subversión de un sentido más convencional de la igualdad como universalidad para satisfacer los propósitos de una "igualdad en la diferencia", estoy de acuerdo con la articulación doble y disyuntiva que propone Balibar de las nociones de "igualdad"

y "diferencia" a fines de favorecer el reconocimiento de la agencia minoritaria. "[H]ay un tipo de diferencia que no puede ser superada por la institución de la igualdad", escribe, "[pero esto] no significa que la igualdad no sea también la condición formal de la libertad, si bien permanece *puramente externa* [...]. [Porque las 'diferencias' culturales de raza, género, generación y localización geopolítica] son contradicciones reprimidas que retornan sobre la política moderna: en este sentido, aun cuando se las presenta constantemente como exteriores a ella, están presentes de manera constante en el *hueco* de sus prácticas discursivas, legislativas, organizacionales y represivas" (Balibar, 1994: 55; el destacado me pertenece). El "reconocimiento" *ahora* es tanto una condición fenomenológica como una lucha política, y la ambivalencia y la ansiedad desempeñan un papel tan significativo en la búsqueda de "igualdad" como el de los reclamos contrafácticos y las "contradicciones reprimidas" en la diversificación de libertades.

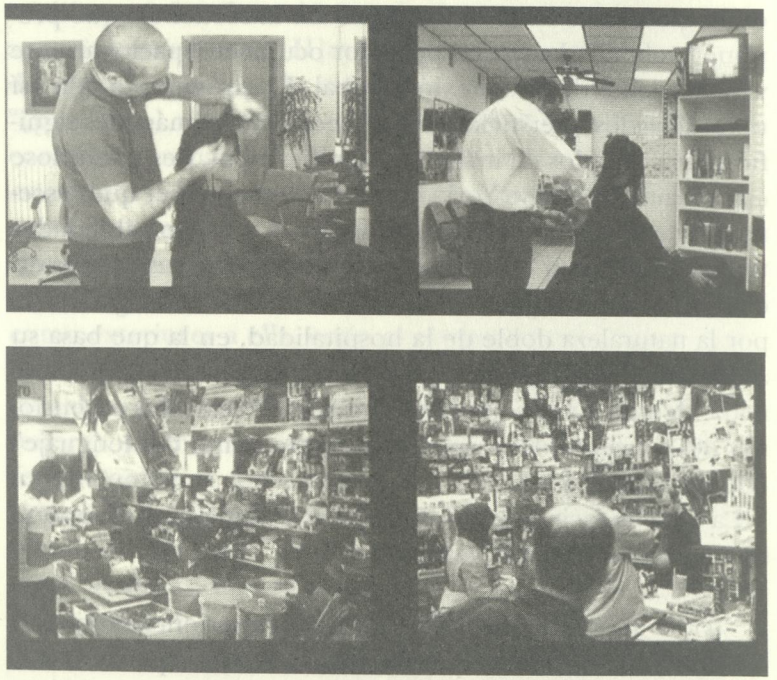
La obra de la artista palestina en la diáspora Emily Jacir resulta ejemplar para una discusión sobre el reconocimiento planteada en estos términos, por su trabajo con técnicas de pantalla dividida e imágenes dobles –que crean un arte de los intersticios– que le permiten producir un montaje de representaciones de la vida cotidiana de los palestinos residentes en Ramala y en Nueva York. Su intensa preocupación por aquellos detalles específicos capaces de identificar "localidades" y comunidades –nacionales o en la diáspora– tal como se manifiestan en distintas formas de trabajo (u ocio) compartido constituye un compromiso sutil con el problema de la escala en el contexto de conectividad y circulación que plantean las condiciones y comunicaciones globales. No presenta los "temas" o *topoi* globales de la hostilidad y la hospitalidad –migración económica o política, diáspora, refugiados, cuasi nacionalidad palestina, hegemonía estadounidense– como relatos abarcadores y estructurales que se proyectan sobre representaciones icónicas reconocibles. No nos lleva a pasar

de lo global a lo local ni viceversa. En la secuencia que propone la obra de Jacir, el espectador ocupa el espacio ausente y ambivalente de la conexión global. El que mira queda así ubicado en los intersticios –en la brecha entre imágenes significativas y mundos de imágenes significantes–, desplazándose entre Ramala y Nueva York, tratando de reconocer qué "escena" pertenece a qué espacio geopolítico y qué posibilidades tiene de intervenir en ambos, o de interpretar sus puntos en común. El arte de Jacir nos devuelve a la tensión generada por la naturaleza doble de la hospitalidad, en la que basa su argumento. Jacir negocia de manera constante con lo que Derrida identifica tan correctamente como "estas dos extensiones del concepto de hospitalidad, tanto como del lenguaje" (Derrida; 2000: 135).

La obra de Jacir, según sus propias declaraciones, propone un movimiento "de ida y vuelta":

> Trata acerca de mis relaciones, mi experiencia y mi cuerpo con todo lo que me rodea. Ya sea aquí o en Nueva York o en Ramala. Trata acerca de la experiencia de atravesar lugares [...], de mi experiencia errante a través del espacio-tiempo y también acerca de fronteras, cruces e intercambios (Jacir, 2004: 3-4).

La videoinstalación *Ramallah/New York* yuxtapone escenas de la vida cotidiana palestina rodadas en locaciones similares de Ramala y Nueva York. Jacir dispone de manera tan cuidadosa las figuras en las mismas posiciones de cuadro y se empeña en reproducir a tal punto el mismo ángulo de cámara, que cuesta distinguir las locaciones de las distintas puestas en escena. *¿Es Nueva York? ¿Es Ramala?* Resulta prácticamente imposible responder esas preguntas, y de eso se trata. El modo en que Jacir monta locaciones intercambiables y cuerpos frágiles produce una mirada oblicua sobre el problema de la política de la vida cotidiana: el propósito de que sea casi imposible descifrar *visualmente* la diferencia entre una locación y la otra –Ra-



Ramallah/New York, Emily Jacir, 2004-2005, videoinstalación en dos canales. Cortesía de Alexander and Bonin.

mala y Nueva York– no es otro que el de inducir la aparición de lo indecidible en el marco de la representación y el acto de mirar. Se trata de una puesta en contigüidad de la "hostilidad" de una Palestina sin hogar y la extraña hospitalidad de la Nueva York de los inmigrantes, que se ensombrecen mutuamente de manera tan sutil como repentina. En su empeño por identificar a pesar de todo estas locaciones geopolíticas, el título cumple con el artificio de reconocer la especificidad del lugar al mismo tiempo que evita el reconocimiento visual. El espectador queda así escindido –¿o desdoblado?– y vacila de cuadro a cuadro. ¿Cuál es cuál? ¿Dónde es *aquí*? Leída desde aquello que produce a partir del desplazamiento del ángulo de visión, la obra procura relacionar entre sí estos dos

espacios –y al espectador, que permanece en un espacio de terceridad e incertidumbre entre uno y otro–, por medio de un relato de diáspora de "ida y vuelta [...], de atravesar lugares, [...] fronteras, cruces e intercambios".

El foco de Jacir en la ubicación en Ramala o Nueva York no descuida cuestiones más globales; late allí la premonición de que en cualquier momento, un día cualquiera –incluso un minuto después de que la cámara haya registrado la vida de una persona y sus singulares restos–, podría producirse una catástrofe que mutilara para siempre la rutina de la sociedad civil y la cultura de esa comunidad. En uno de esos lugares –sin que sepamos en cuál– se mueve furtivamente el recuerdo histórico del 11 de septiembre; en el otro, se vive bajo el miedo cotidiano al desorden, la violencia y la violación. Nuestra incapacidad de distinguir entre una locación y la otra nos obliga a ir y venir, atravesando terrenos tanto históricos como políticos, en una singular constitución de ese tercer espacio, el espacio intersticial del testigo. No obstante, por medio de este movimiento errante nos comprometemos con la doble tarea de la hospitalidad: nos sumamos a la ética global que impone la decisión de involucrarse con el destino histórico de *las dos* sociedades. El arte de Jacir se centra en la problemática del reasentamiento –a partir del alojamiento de los refugiados–, y así sitúa el tema histórico y emancipador de los "derechos" en el contexto cotidiano de lo que significa reconstruir una vida, o sobrevivir.

Lévinas nos advierte que "la conciencia siempre llega tarde al encuentro con el prójimo" (Lévinas, 2006). Tener en cuenta la alteridad en el pensamiento es muy distinto de aprehenderla en la acción, en la memoria, en el arte. La *naturaleza* de ser diferente en medio de la pluralidad constituye un problema ontológico, mientras que la *performance* de la alteridad en la "notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres" (Arendt, 2003: 206) es un asunto ético y político

relacionado con la revelación de la agencia. Estos dos abordajes de la alteridad establecen una precaria y perpleja relación con el presente: ¿cómo puede darse a conocer el agente en el "flujo de acción y discurso"? ¿De qué manera consigue revelarse la propia singularidad del actor, el "quién" de la experiencia personal, su expresión única –a diferencia del "qué" de la proyección y la atribución pública–, en lo equívoco del lenguaje y la contingencia de la acción? La inserción de la pluralidad social –intereses y valores diferenciales que varían dentro de los grupos y entre ellos– en la ambivalente identificación del sujeto con la red de la contigüidad humana lleva a que la coexistencia de las comunidades sea al mismo tiempo necesaria y contingente. La alteridad incita a un movimiento, *de un lado a otro*, que vuelca la interioridad del yo hacia el rostro del mundo, al tiempo que transforma la realidad externa en una relación íntima, con uno mismo y con los demás. Este movimiento de doble filo constituye los fundamentos de la conciencia, en el agente, de una "existencia en contigüidad" en el acto mismo del reconocimiento, de *verse a sí mismo como otro*. Y es en ese momento angustiante de "girar", de ir *de un lado a otro* dentro de la red de relaciones humanas, que el sujeto da a conocer su agencia y revela una *consideración* del prójimo como alguien, al mismo tiempo, extraño y cercano, "una presencia anacrónica para la conciencia" (Lévinas, 2006). El reconocimiento siempre se produce simultáneamente en ambos sentidos, al igual que la hospitalidad debe soportar su doble destino.

2. Las ambivalencias de lo global

Era una mañana húmeda e inestable de fines de mayo. De tanto en tanto, la lluvia se precipitaba sobre el parabrisas y nos dejaba a ciegas, pero poco después se despejaba, y ya nadie sabía qué tipo de día teníamos por delante. Mi anfitrión, un profesor alemán de Múnich, sugirió de pronto que nos convendría hacer un alto en Núremberg. "Tiene que conocer Núremberg... tengo que llevarlo allí."

"¿Dónde?", atiné a balbucear, cuando en verdad la pregunta era "¿Por qué?", pero por supuesto que me recompuse rápidamente: "Sí, claro, qué buena idea". Tenía vagos recuerdos de una película sobre los juicios de Núremberg con Spencer Tracy y Marlene Dietrich –*El juicio de Núremberg*–, que había visto de niño en Bombay, mucho antes de que supiera algo acerca de Albert Speer o los millones de nazis que solían reunirse en lo que Hitler dio en llamar "la ciudad de los mítines". Ese recuerdo distante, la abyecta ecolalia de los agudos desvaríos de Hitler y una remanida expresión de Hannah Arendt, desgastada por el uso excesivo –"la banalidad del mal"–, eran lo único que me venía a la cabeza mientras abandonábamos la *Autobahn*, y luego de algunas inocuas maniobras suburbanas llegábamos al Campo Zeppelín, la gigantesca plaza de armas de Hitler.

Casi no se oía sonido alguno en el enorme estadio de piedra, con sus terrazas raídas y vacías. Allí donde alguna vez se habían congregado cientos de miles, con clamor y estruendo, aquel día, bajo la lluvia, no éramos más que unas pocas almas: un hombre ocupado en quitarle el óxido a su auto,

niños entretenidos con un perro y nosotros, los pocos turistas y visitantes, faltos de palabras, y lo que era aún peor, sin la más mínima idea de cómo comportarnos, qué mirar o qué perogrullada sobre la historia decir en voz alta. Nadie quiso subir hasta la cúspide de la Tribuna del Campo Zeppelín para ocupar el podio y asumir el punto de vista de Hitler, desde el cual manejaba la atención de sus seguidores. Nadie apuntaba su cámara hacia ninguna cosa o persona; no había ninguna fotografía que valiera la pena llevarse a casa, la de ningún grupo familiar, ninguna instantánea de los niños jugando en el Campo Zeppelín, cubierto hoy de pasto y maleza, con sus palcos descascarados, magullados, allí donde tiempo atrás se alzara la columnata. Este lugar no podía ser un fondo ni ocupar el primer plano; extrañamente, estaba *allí* y al mismo tiempo *en ninguna parte.*

¿Cómo se "des-posee" un espacio cultural, un sitio heredado, que tiene una resonancia global, una presencia demoníaca? ¿Cómo se "des-posee" un sitio o sujeto del pasado –que es, simultáneamente, tangible e intangible– y al mismo tiempo se preserva y protege la herencia traumática del recuerdo, sin el cual se silencia la historia y enmudece la memoria? Culpa, Reparación, Disculpas, Verdad y Reconciliación constituyen importantes disposiciones morales y estrategias políticas destinadas a superar la mortífera violencia de naciones y estados "en transición", por medio de la práctica de la virtuosa confesión pública y el bálsamo de la introspección colectiva. Pero no hay nada en la ética del testimonio paliativo, por más sincero que sea en su búsqueda de la "imparcialidad" humana y la justicia histórica, que sea capaz de anticiparse al "vacío" que crean estos monumentos culturales *des-poseídos*; la vida promedio de una herencia, más allá de la cual aguardan la muerte de la cultura y la destrucción de la humanidad. De pie, allí, en ese lugar de *transmisión cultural barbárica* (si se me permite acuñar la expresión), me sobresalté al oír el sonido de un clamor fuerte y triunfante, un estrepitoso coro de aplausos proveniente del otro lado de la arboleda. Me quedé

helado. ¿Era una alucinación? *Brutalitaet in Stein* [Brutalidad de piedra], el estupendo film de Alexander Kluge sobre la tumba arquitectónica de la semimuerta Tribuna del Campo Zeppelín, pasó por delante de mis ojos. Me recordó aquellas voces –la de Hitler, la de Himmler, las de los anónimos comandantes de campo– que Kluge desenterró del archivo nazi para que sirvieran de acompañamiento a sus imágenes silentes. Estos momentos y monumentos "des-poseídos", pura argamasa y mármol, no están a salvo de la moralidad de la elección humana.

¿Por qué comenzar este ensayo sobre la cultura global del siglo XXI regresando a las ruinas del pasado? ¿Rememorando el osario de la memoria histórica? "Un internacionalismo adecuado a nuestra era global", escribe David Held en *Un pacto global,* "debe tomar [los episodios más brutales] como un punto de partida, a partir del cual construir una concepción éticamente sólida y políticamente robusta de las bases adecuadas para una comunidad política y las relaciones entre comunidades" (Held, 2004). La propuesta de Held reviste una urgencia moral, particularmente en un momento en el que, luego del 11 de septiembre, el internacionalismo parece haber cedido espacio al unilateralismo y el cosmopolitismo se ve amenazado por un nuevo Imperio global. Pero más allá de estas apremiantes consideraciones, Held evoca una tradición humana de civilidad y paz que prevalece en los preámbulos de la mayoría de las convenciones internacionales de "derechos". ¿Pero existe otra historia acerca de la transmisión cultural barbárica de los recuerdos más brutales y globales de la historia?

Tal vez quepa encontrar la instancia más saludable de la brutalidad convertida en punto de partida para la concepción de una comunidad política éticamente sólida en aquello que Hannah Arendt llamó el "derecho a tener derechos". "Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos", escribe, "...sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar es-

tos derechos por obra de la nueva situación política global" (Arendt, 1998: 247). Hay una diferencia, desde luego, entre la idea de Arendt de una forma de gobierno global organizada a partir de la igualdad entre los Estados-nación y las concepciones contemporáneas de gobierno global que se siguen de una situación en que muchas naciones y regiones padecen de una soberanía corroída o desplazada. Aun así, para mí el argumento de Arendt tiene relevancia por su interpretación de lo "global" como una estructura de contradicción y ambivalencia. Muchas veces se ha valorado, con toda justicia, a Arendt por su insistencia en la importancia del artificio político de la esfera pública a la hora de definir y defender qué es lo "humano" en los derechos humanos, antes que adherir la autoridad moral de esos derechos a la "abstracta desnudez del ser humano". Sin embargo, lo que esto deja al descubierto acerca de la situación política "global" –un problema crucial en el argumento de Arendt y en nuestra experiencia de globalización– apenas ha sido mencionado.

La decisión de abrir un discurso sobre la forma de gobierno internacional y los derechos políticos que comience por el análisis de la violencia que supone el caso de las personas que no pertenecen a ningún Estado lleva a Arendt a revelar una contradicción muy interesante entre las aspiraciones éticas de una posible forma de gobierno global –"Un Mundo"– y la cultura política y la estructura social subyacentes. La falta de Estado, sostiene, no es una calamidad causada por una falta de civilización, sino, por el contrario, una consecuencia perversa de las condiciones políticas y culturales impuestas por la modernidad. En un sistema-mundo integrado por Estados-nación, no hay "espacio libre" –*un lugar propio para el derecho a la acción y a la opinión*– para quienes carecen de Estado, los refugiados, las minorías, las personas desplazadas, los *apátridas*.

Desde ya, no es posible plantear ningún tipo de homogeneidad heroica entre los individuos que carecen de Estado o las minorías. Si los menciono aquí todos juntos es porque, de maneras muy distintas, son víctimas de los límites políticos

del Estado y de lo que significa –fenomenológica y existencialmente– ser parte sólo en forma parcial, y muchas veces desigual, de los vínculos y lazos de pertenencia de la sociedad civil y de la esfera pública. "[E]l pueblo, y no el individuo, era la imagen del hombre", observa Arendt de manera brillante, y aquel que hubiera sido "arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones" (Arendt, 1998: 243, 245). Esa brutal experiencia vivida durante la posguerra, en que muchas personas se encontraron expulsadas de la familia de naciones, constituye para Arendt un punto de partida; y a partir de esa experiencia de la falta de Estado es posible alcanzar una revelación fascinante acerca de la estructura dialéctica de ese internacionalismo global interrelacionado que consta, como bien señala David Held, "de vidas, proyectos y comunidades entrelazadas" (Held y Koenig-Archibugi, 2005: 173). Si la globalización (entendida como un proyecto cosmopolita) es una condición extensiva y totalizadora de unidades morales y sociales equivalentes, todas las formas de contradicción o transformación social –ya sea que sus efectos fueran progresivos, asociativos, antagonistas o alienantes– habrán de surgir del propio sistema global. No hay ningún "afuera" –ideológico, ético o político– del sistema global. Cualquier fenómeno que aliene la interdependencia global o que aniquile los valores cosmopolitas debe ser considerado un efecto de la propia dialéctica interna –una dinámica demoníaca– de la condición global en sí. "Ya no es probable que surja para cualquier civilización [global] ese peligro mortal desde el exterior", escribe Arendt. "El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros *en su propio medio*, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes" (Arendt, 1998: 252; el destacado me pertenece). ¿Qué clase de monstruosa cuna es esta en la que el barbarismo emerge del costal de la civilidad y busca cobijo en su seno?

Las personas sin Estado, cuyo testimonio resulta fundamental para la ética y la política de un nuevo internacionalismo, no están en el centro ni en los márgenes de la sociedad. Emergen *en medio de* la dialéctica ambivalente, *interna*, de la condición global. Suele hablarse de ellas como poblaciones "excedentes", pero en términos reales son el motor del trabajo no organizado y de las industrias de servicios. En su estatus de ilegales, indocumentados, *sans papiers*, tal vez estén ocultos de la legalidad, pero en su invisibilidad resultan presencias cruciales, ubicuas en la vida material cotidiana de la sociedad civil y la esfera pública. De un estudio sobre políticas laborales en los Estados Unidos fechado en febrero de 2004:

> El Pew Hispanic Center estima que en 2001 los trabajadores indocumentados representaban el 58% de la fuerza de trabajo en la agricultura, el 23,8% en el caso de los servicios privados de mantenimiento y aseo de viviendas, el 16,6% para los servicios de negocios, el 9,1% en restaurantes y el 6,4% en el ámbito de la construcción (Johnson, 2004).

Las personas sin Estado –los trabajadores inmigrantes, las minorías, los que demandan asilo político, los refugiados– representan formas de vida emergentes, indocumentadas, que revelan fisuras en el lenguaje jurídico formal de la "protección" y el "estatus" porque, como bien ha escrito Balibar, son "personas que no están adentro ni afuera, o que (para muchos de nosotros) [...] están *adentro pero oficialmente se las considera afuera*" (Balibar, 2004: 122). Su presencia indeterminada –socialmente necesaria, legalmente "tortuosa", éticamente imperativa– convierte los discursos cosmopolitas sobre las equivalencias e interrelaciones éticas del mundo globalizado en cadenas de alienación internacional. Como individuos internos y externos, dañan el sueño de un "mundo sin fronteras" o *l'humanité sans frontières*, planteando *en medio de* la forma de gobierno internacional un modo complejo y contradictorio de ser o sobrevivir entre la legalidad y la in-civilidad. Se trata de algo así como una tierra de nadie que, en el mundo de la inmigración, ensombrece el éxito de la globalización; por lo general escinde las obligaciones éticas (obligaciones con la familia y la comunidad) de los intereses económicos (mercados de trabajo extranjeros, inmigración económica), la sobrevivencia cultural de la participación ciudadana plena.

El carácter inestable de este estatus de interno y externo de las minorías a menudo se traduce en la restricción de derechos y la representación en nombre de la existencia de un enemigo interno, considerado un peligro que ha cruzado la frontera desde un exterior carente. El dominio de la "seguridad insegura" no sólo representa la "perversión" de la forma de gobierno democrática: el aparato de seguridad da cuenta de los límites de la alteridad de la nación, la frontera de ese doble agónico de la democracia. Desde ya que la seguridad constituye una necesidad política, pero corre el peligro de convertirse en una estructura de legitimación que reemplace las leyes de participación por las prerrogativas de la "policía", convirtiendo a la opinión pública en una neurosis colectiva y una proyección xenofóbica.

Al habitar el espacio de la seguridad, vivimos con miedo y peligro de toparnos con la alienación de la promesa democrática. No su extinción, pero sí su persistencia y reproducción por medio de la creación del miedo, a veces de manera bastante literal, a una nación de extranjeros capaz de surgir *dentro, en medio del* habitus de la nación democrática. Se trata de esa esfera ambivalente y contradictoria que Foucault describe como el "derecho a matar" que acosa al poder normalizador de la modernidad: "el hecho de exponer a la muerte [...] o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etc." (Foucault, 2001: 232). Étienne Balibar se hace eco del trabajo de E. P. Thompson cuando reconoce el mismo fenómeno como "la creciente división del mundo globalizado en zonas de vida y zonas muertas [...], una *superfrontera* decisiva y frágil que despierta miedos y preocupación por la unidad y

la división de la humanidad, algo así como una 'línea enemiga' global y local" (Balibar, 2004: 126-127). En una serie de columnas ocasionales en el periódico *New York Times*, publicadas bajo el título general de "Nación insegura", los editorialistas suelen referirse ya con cierta regularidad a determinadas áreas que, a su juicio, no son debidamente protegidas o custodiadas de los ataques terroristas, como "la zona mortal".

La condición de la persona sin Estado analizada por Arendt abre un espacio de doble articulación (lo que antes denominé una dialéctica sin resolución) *en medio de* los discursos sobre una posible forma de gobierno global. Aquí, los principios universalmente interrelacionados de la integración internacional –civilidad, cosmopolitismo, convenciones de derechos, alianzas globales, ciudadanía transnacional, "comunidades superpuestas por el destino" (Held y Koenig-Archibugi, 2005: 162)– se ven enfrentados a cierto tipo de *vínculo doble* con las condiciones contingentes de la des-integración: exclusión, violencia, injusticia, seguridad, discriminación. Los principios universalistas de la integración se articulan en un discurso de regularidad y serialidad que establece un orden o similitud sincrónicos: "Sostener que las personas comparten un mismo valor moral supone un argumento más general sobre la unidad fundamental del mundo que considera a las personas como seres libres e iguales" (Held y Koenig-Archibugi, 2005: 172). Las contingencias de tiempo y espacio que asocio con las fuerzas de "des-integración" quedan agudamente expresadas por W. E. B. Du Bois en su relato metafórico de lo que supone vivir bajo la sombra de una línea de color que oscurece la vida cotidiana de Estados Unidos. En cierta oportunidad, un amigo blanco que tenía simpatía con su causa le preguntó si la discriminación racial y la exclusión civil eran algo "que le ocurría todos los días", a lo que Du Bois contestó: "Todos los días, no; seguro que no. Pero sí de vez en cuando; a veces cada tanto, a veces de golpe, a veces una vez por semana, a veces en una cadena de horribles minutos. No en todas partes, sino en cualquier parte: en Boston, en Atlanta. Eso es lo peor.

Imagina pasarte la vida esperando insultos o buscando lugares para evitarlos [...], golpes que no han de llegar siempre, pero sí en todo momento" (Du Bois, 2004: 173).

El vínculo doble de universalidad y contingencia que aprisiona la vida de los sujetos pertenecientes a las minorías o a los grupos sin Estado encuentra articulación en un discurso contradictorio y ambivalente. La integración y la desintegración se encuentran en una dialéctica sin resolución que expresa la tensión existente dentro de los valores y las creencias que determinan lo que es legal, lo que es (in)justo y aquello que puede ser ilegal pero social y políticamente igualitario. Las relaciones ambivalentes entre (lo que he denominado) los procesos de "integración" y de "des-integración" tal como surgen *uno en medio del otro* no determinan condiciones de indecisión política o pasividad ética. Es trabajando y viviendo dentro de los procesos de ambivalencia –con sus tensiones y contenciones, su incompletitud y sus emergentes, sus saltos entre antagonismos y alternativas, entre la excepción y la regla– que podemos alcanzar una medida más adecuada, si bien agónica, de los conflictos éticos y políticos globales.

Esta ambivalencia genera la sensación de que se está "en medio de" las cosas –*in media res*– al realizar actividades de reflexión y juicio, elección y decisión. Las perspectivas ambivalentes de realidades contradictorias, aspectos diferenciales y relaciones oblicuas de conocimiento difieren sustancialmente de lo que alguna vez Richard Rorty describiera como la metáfora de la verdad epistemológica, aquella según la cual se trataba de "determinar nuestras creencias poniéndolas cara a cara con el objeto de la creencia" (Rorty, 1989: 154). No debemos apresurar (corregir) a ese "sujeto" de ambivalencia que da un paso adelante y otro atrás, se mueve hacia aquí y hacia allá, aun cuando pudiera parecer fuera de ritmo con las aceleradas tecnologías y mentalidades de las teleologías globales. "Luego", escribe Kant en "¿Qué es la Ilustración?", "el público puede alcanzar ilustración sólo lentamente" (Kant, 1964).

Esta ambivalencia promueve una ética (y una epistemología) atenta a los procesos y los procedimientos, los medios y las mediaciones, las experiencias afectivas encarnadas y las visiones y revisiones conceptuales. Por ejemplo, frente a la cuestión de la ciudadanía transnacional, la especialista en derecho Linda Bosniak recurre a una analítica de la ambivalencia poco antes de llegar al final de su libro:

> Los extranjeros son caracteres límite, sujetos de mundos de ciudadanía opuestos y a veces contradictorios. Estos mundos son en última instancia irreductibles a la cuestión de la extranjería, en tanto es propio de la condición misma de extranjería servirles de interfaz. La extranjería, podríamos decir, enfrenta a la ciudadanía consigo misma. [...] Nuestra condición [...] es ambivalente y de conflicto ético (Bosniak, 2006: 140).

Sobre la importancia de la razón pública como parte de una ética de la globalización, Amartya Sen pone el acento en el valor de hablar estando *en medio de* momentos de contingencia o transición (parte de los procesos de ambivalencia) porque "hay buenas razones para fomentar el debate público generalizado, aun cuando continúe habiendo muchas limitaciones y debilidades inevitables durante el proceso" (Sen, 2007: 243). Para que haya una razón pública eficaz, es necesaria la existencia de una ética de la tolerancia en el diálogo global, que obligue a los participantes a ponerse en la posición de estar en medio de "disonancias cognitivas que continuarán de momento sin resolución", sostiene Habermas (2004). El autor propone una teoría de la tolerancia pluralista basada en la capacidad de "soportar una forma de no concurrencia sostenida en el plano de la interacción social, aceptando la persistencia de argumentos de validez mutuamente excluyente en el nivel cognitivo de las creencias existencialmente relevantes" (Habermas, 2004).

La tolerancia representa una forma de resignación que es resultado de una contradicción negociada y contenida de manera consciente entre la no concurrencia en el nivel de la interacción social y una disonancia en el ámbito de la creencia cognitiva. La tolerancia, como principio universalista de integración, debe soportar de manera continua la perturbadora contingencia de las "contradicciones sin resolver" en el nivel de la des-integración, y, a mi juicio, es razonable sugerir que la ambivalencia que signa la práctica de la tolerancia refuerza la ética de este acto de soportar y le brinda una maleabilidad que le permite resultar efectiva en medio de contradicciones sin resolver o, en palabras de Habermas, neutralizar o contener consecuencias prácticas específicas de esas contradicciones. Resulta extraño pensar que estos elementos de un pacto global –una analítica ambivalente de la ciudadanía, un sentido transicional de la razón pública y una ética de la tolerancia contradictoria pero eficaz– puedan surgir de mi intento de explorar qué significa tomar los episodios más brutales de la historia como el punto de partida de una ética de la comunidad global. Esta genealogía de la ambivalencia global me retrotrae una vez más a Núremberg...

A las estiradas sombras de la Tribuna del Campo Zeppelín me invadió la potente sensación de encontrarme en medio de muchas experiencias y relatos sin resolver. En un principio, quise alejarme de ese espacio desposeído, de vergüenza... *Noli me tangere*... Y luego me di cuenta de que no había ninguna manera de escapar, que también a mí me correspondía abrazar esa media vida de herencia. Sólo identificándome con esta conflictiva ambivalencia entre la apropiación y la alienación cultural –entre enunciación y borramiento– podía establecer un alineamiento moral entre lo que hoy *sabemos* y lo que tendríamos que haber *hecho* entonces. ¿Pero quién es ese "nosotros" global? ¿Por qué yo? Yo, que ni siquiera estaba allí, que había nacido en otro país, muchos años después de que ocurriera todo eso.

La vida de la memoria excede el suceso histórico manteniendo vivas las huellas de imágenes y palabras. No obstante, la memoria cultural es sólo en parte un espejo, rajado y sucio, que arroja luz sobre las zonas oscuras del presente; despierta a un testigo aquí, descubre un hecho escondido allá, y así nos pone cara a cara con esa temporalidad angustiante e imposible, el pasado-presente. Además de jugar en los planos del pasado y el presente, la memoria también es un movimiento de la mente que alterna súbitamente entre las escenas de la vida consciente y la puesta en escena de los sueños y deseos inconscientes. Como la cinta de Moebius, la memoria no sólo transforma la apariencia de las cosas, sino que altera incluso las dimensiones de nuestras ideas y nuestros sentimientos torciendo el tiempo en formas extrañas y al mismo tiempo reconocibles, para permitir que nuestras experiencias pasadas den giros y vueltas inesperadas y abran pasajes capaces de conducirnos al presente y al futuro.

Al comenzar este ensayo, me referí al ámbito de la memoria barbárica y tracé el consiguiente camino de "ambivalencia", que se convierte en una de las complejas características éticas y culturales de la experiencia global. Al intentar entender cuál podría ser la consecuencia de convertir a las minorías y las personas sin Estado en el punto de partida de un nuevo internacionalismo, nos encontramos en medio de "contradicciones sin solución" que templan nuestra resistencia ética y comprometen nuestra solidaridad humana. A medida que me acerco al final de este ensayo, me gustaría sugerir que, sin embargo, las lecciones de la ambivalencia no se agotan en el acto de soportar. La experiencia de lo ambivalente resulta también un acicate para el discurso, la necesidad de palabra, una vía para trabajar lo contradictorio y lo que no tiene solución, con el propósito de alcanzar el derecho a narrar. Incluso las formas más extremas de ambivalencia cultural –"no hay documento de civilización que no sea, simultáneamente, un documento de barbarie" (Benjamin, 1998: 4)– constituyen

momentos que coaccionan el acto de soportar hasta convertirlo en reclamo por la agencia de discurso e interlocución. ¿Qué historia contar cuando descubrimos que la civilización y la barbarie muy a menudo están ligadas por una única cloaca abierta por donde corren culpa, sangre y lágrimas?

A principios de octubre de 2003, en una sala de interrogatorios de la prisión de Abu Ghraib, "un intérprete levantó la mano, *apartó la mirada* y abandonó la sala sosteniendo que se retiraba debido a una diferencia cultural" (*Informe Fay-Jones*, 2004: 90). Una "diferencia cultural" que de seguro tenía que ver con el abuso, y probablemente violaba las convenciones sobre tortura, no debe ser algo en lo que se pueda "sostener la mirada" con facilidad. Aun así, este gesto de disconformidad –la actitud del intérprete– pone de manifiesto el lugar del relato y la respuesta ética que nos urge a adoptar. En su *blog* desde Bagdad, Riverbend escribió:

> Quiero que se haga algo al respecto [de las condiciones en Abu Ghraib] y que se haga *públicamente*. Quiero que esos horribles soldados responsables de esto sean castigados y humillados públicamente [...]. Quiero que *sus* hijos y los hijos de sus hijos *carguen con la historia* de lo que hicieron durante mucho tiempo, así como esos prisioneros cargarán con el dolor y la humillación de lo que les hicieron, y como el recuerdo de aquellas imágenes permanecerá en los corazones y la mente del pueblo iraquí (Riverbend, 2004; el destacado me pertenece).

La responsabilidad de "cargar con la historia" no sólo requiere la repetición o elaboración del suceso. Exige también el acto de asumir la responsabilidad ética y narrativa del peso de la deliberación pública. ¿Cómo se relacionan el evento y la narración? ¿Cómo se conjugan las dimensiones espaciales y geopolíticas de la localización (la guerra, la tiranía, la democracia, la desigualdad, la diferencia social, la discriminación

política) con los procesos temporales y las normas de interlocución (la ficcionalidad, la investigación judicial, la razón analítica, el diálogo deliberativo, los registros de archivo, los reportajes periodísticos)?

La relación entre el discurso y la acción se plantea en el corazón mismo de la condición humana. El interés humano, eso que permanece de manera intangible en medio de (*inter-est*) las personas y sin embargo las vincula ineluctablemente, según sostiene Hannah Arendt,

> no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la "trama" de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible. [...] Entonces esas historias pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material (Arendt, 2003: 207-208).

En la era global, el "inter-est humano" –el conjunto de sistemas mediáticos virtuales que conectan los intersticios del internacionalismo– es el que los medios electrónicos *extienden* y hacen elástico, al mismo tiempo que corre el peligro de verse política y éticamente atenuado. Si, tal como sostiene David Held, "el agente en el corazón del discurso político, ya sea que se trate de una persona, un grupo o un gobierno, está atrapado dentro de una variedad de comunidades y jurisdicciones superpuestas, por lo que resulta muy difícil resolver cuál es el 'lugar propio' de la política y la democracia" (cit. en Arendt, 2003), ¿qué es lo que problematiza la elección política y narrativa del agente?

Para mí, no obstante, el desafío de una mímesis de la *mundialización* (lo global convertido en base de una demanda sobre una realidad histórica aleatoria y procesual) reside en la *ambivalencia* generada por la dinámica de la elección global

como una práctica democrática, tanto en términos deliberativos como narrativos. Consiste en una estructura de ambivalencia –el tipo de ambivalencia que he asociado a la memoria histórica barbárica– que pone en cuestión la escala y medida de cosas que guardan cierta relación entre sí que puede ser considerada epistemológica o ideológicamente "asimétrica", al tiempo que estas son ética y emocionalmente análogas. Pensar –y *sentir*– a través del medio de la ambivalencia constituye una extraña necesidad global, sobre todo en condiciones de transmisión barbárica. El personaje protagónico de *Sábado,* la novela post 11 de septiembre de Ian McEwan, lo pone en estos términos:

> A favor o en contra de la guerra contra el terror, o de la guerra de Irak; a favor de que derroquen a un tirano odioso y a su familia criminal, a favor de la definitiva inspección de armas, la apertura de las cárceles donde se practica la tortura [...]; o en contra del bombardeo de civiles, los inevitables refugiados y hambrunas, la acción internacional ilegal... ¿Cree él que su *ambivalencia* –si en verdad es tal cosa– le disculpa de la conformidad general? [...] *[L]e ofuscan las opiniones contradictorias* (McEwan, 2005: 130-131).

Esta actitud de ambivalencia no constituye meramente una experiencia contradictoria. Da cuenta, al igual que el caso del intérprete de Abu Ghraib, de algo más que el *afecto* fenomenológico del choque de diferencias culturales: trae consigo la demanda de una *ética discursiva* que emerge del movimiento de ambivalencia por el cual el individuo se ve empujado *dentro* del círculo del mal y luego *rechazado* por él para permanecer en un borde de resistencia, ubicado en una relación de proximidad al tiempo que se posiciona en la oposición. La ambivalencia es una condición del conflicto psíquico y social que no obstante demanda una "decisión" ética y política. Se trata de una decisión que se deja oír claramente en un *acto*

de habla que podría describir como la "doble" responsabilidad, y una negación dialógica de la *soberanía* del autorreconocimiento o la "autonomía" del interés personal. ¿Cómo me relaciono conmigo mismo –*hypocrite lecteur! / mon semblable, / mon frère*– cuando ocupo *de manera ambivalente* el lugar de la "transmisión barbárica", que es también el espacio negativo de la civilización? ¿Cómo se relaciona conmigo mi vecino, mi enemigo, mi Otro, enterrado hasta las rodillas en el espacio desposeído y barbárico de su propia posesión y propiedad cultural?

La memoria y la historia hicieron posible mi reconstrucción del relato del Campo Zeppelín sobre las bases morales del siglo XXI, abriendo de ese modo "la historia del presente" a las interrupciones del pasado y las proyecciones del futuro. Las repeticiones de un pasado lamentable traen consigo relatos traumáticos, sin solución y sin representación, que demandan una reescritura del registro cultural *de este momento en adelante*. De un futuro no realizado proviene la aspiración de igualdad y libertad que acosa a la economía moral del presente y demanda una revisión de sus metas y objetivos. Una ética global requiere que afrontemos la responsabilidad –activa e imaginativamente– con *la temporalidad de un mundo estructurado por un pasado que se niega a morir y un futuro que se niega a esperar a nacer*. Atrapados en las ambivalencias de estas dobles vidas de nuestra época, nos contamos unos a otros historias híbridas, en parte tuyas, en parte mías, una parte que está escrita en un lenguaje de fragmentos y piezas mezclados y sin resolver, en medio de un vocabulario de valores y deseos en desarrollo con los que procuramos abarcar el mundo global.

Permítanme ofrecer algunos ejemplos que ilustran mi concepto de globalización como un espacio de transición atrapado entre *un pasado que se niega a morir y un futuro que no esperará a nacer, un lugar profundamente marcado por las ambivalencias de la transmisión barbárica*. Si bien derivé esta perspectiva de Núremberg, me gustaría reubicarla cerca de casa –mi casa en la Bombay poscolonial de *Hijos de la medianoche*, de Salman Rushdie, donde los anhelos de una ciudad cosmopolita libre e igualitaria no se rendirán ante un futuro sectario de contiendas comunales y violencia étnico-religiosa. En ambos textos –uno visual, el otro verbal– encontramos un compromiso con la necesidad de trabajar en medio de la cultura de la ambivalencia para hallar una forma narrativa que permita crear, y sostener, un sentido de lugar.

Civilización y barbarie –los ideales ilustrados que dieron lugar a la independencia de la India, por un lado, y los distintos intentos de dividir y destruir su concepción dinámica de comunidades parciales y diversas, por otro– son las ambivalentes tensiones de las que mana la potencia narrativa de *Hijos de la medianoche*, de Rushdie, construida en una escala de movimiento energético a través del paisaje de la ciudad y el *paysage moralisé* de la historia política del país. No hay que olvidar que en el último párrafo de la novela, Saleem Sinai, el álter ego del autor, muere pisoteado. No obstante, hay mucho por recorrer antes de que ello ocurra:

> ¡Por toda Marine Drive! ¡Por delante de las grandes mansiones de Malabar Hill, doblando Kemp's Corner, atolondradamente a lo largo del mar hasta Scandal Point! Y, sí, por qué no, más y más lejos, bajando por mi misma Warden Road, pasando junto a las piscinas con segregación racial de Breach Candy, hasta llegar al enorme templo de Mahalaxmi y el viejo Willingdon Club. [...] Durante toda mi infancia, siempre que venían malos tiempos a Bombay, algún insomne caminante nocturno diría que había visto a la estatua en movimiento; los desastres, en la ciudad de mi juventud, bailaban a la música oculta de los cascos grises de piedra de un caballo (Rushdie, 1982: 102).

En sus exploraciones olfativas, Saleem descubre además una ansiedad subyacente, la persistente conciencia de que ha sido posible alcanzar la independencia al costo de la separación,

y de que el sueño del pluralismo puede verse amenazado en cualquier momento por las pesadillas del provincialismo, el regionalismo o el comunitarismo. Es el sonido de las tachas de las botas sobre los adoquines lo que mantiene despierto al sonámbulo. En medio de toda esta energía narrativa, percibimos una angustia *ambivalente*, que la alimenta y amenaza al mismo tiempo. Y es el morro del elefante de Saleem, que se parece a Ganesha, el que carga con esta nerviosa angustia en su deseo exagerado y excesivo de nombrar, clasificar, establecer y etiquetar. El *fetiche* de una descripción profusa y *desesperada* representa el deseo de preservar con minucioso y persistente detalle los elementos de un pluralismo mayor asociado a Bombay, *que se siente en sí mismo amenazado.* La idea superadora de la India lamentablemente se alcanzó por medio del repudio y la destrucción de la *diferencia "constitutiva"* del modo de vida de las poblaciones mayoritarias del subcontinente, hindúes y musulmanes, en el acto de separación que partió el continente y dividió a sus pueblos. La *división de Asia del Sur en la India y Pakistán no trajo la "independencia" de la diferencia, sino su desaparición.* La propia Bombay sirve de retablo a esta doble escena, tan conflictiva, de prosa y política. Está conformada por millares de imágenes, palabras incesantes y retratos perpetuos que impulsan la historia, y la ciudad, con una energía que de alguna manera preserva una imagen "como un todo", mientras que la narración continuamente vuelve a nombrar y definir a la ciudad en términos de partes y recortes, fragmentos, listas, ítems, discontinuidades, fantasías, taxonomías errantes y aberrantes: "El proceso de revisión debe ser constante y sin término, ¡no crean que estoy satisfecho con lo que he hecho hasta aquí", insiste Saleem (Rushdie, 1982: 530).

Distintos ataques terroristas e incidentes de contiendas comunales han dejado su trágica marca en una ciudad que, al menos en la superficie, parece trabajar afanosamente contra –o haciendo caso omiso de– estas fronteras étnicas y religiosas. Por lo general, Rushdie toma la ruta costera, a lo largo

de Marine Drive, en su camino de sur a norte. El norte es el mundo de Bollywood, con sus comunistas musulmanes de izquierda, Qasim el Rojo y Amina Sinai, que pasan sus días juntos en el Pioneer Café. Pero si nos desviásemos justo antes de llegar a Chowpatty Beach, hacia el viejo interior de la ciudad, llegaríamos a un mundo distinto. Pasa uno entonces por la plaza de Azad justo frente a la escuela de la Catedral anglo-escocesa, después por las comunidades católicas romanas y de Goa que rodean Girgaum, los asentamientos parsi de Grant Road y las áreas musulmanas de Mohamedalli Road. Si se toma una curva cerrada a la izquierda antes de llegar a las empobrecidas comunidades anglo-indias de Byculla, es posible dar con el barrio de Nagpada, alguna vez judío, habitado hoy por mujeres pálidas como espectros que venden queso en cuerda y semillas de sésamo de origen iraquí-judío. Allí, en este fecundo interior de la ciudad, con sus distintas capas de comunidades, es donde los disturbios comunales de principios de los noventa dejaron sus recuerdos más perdurables y devastadores.

La "transmisión barbárica" de cultura e historia, como vengo sosteniendo a lo largo de este ensayo, nos plantea una forma difícil y *ambivalente* de arte y política. El lugar de una ética global se encuentra en algún punto a mitad de camino entre la memoria y el presente; habita en ese movimiento de transición, vacilante, entre un pasado cuyos fantasmas se niegan a morir y un futuro en el cual los dioses se niegan a esperar la hora señalada para su alumbramiento. El lenguaje del "ahora" y lo "nuevo" que tan a menudo antecede o acompasa el discurso global resulta hoy menos convincente que nunca. Por tanto, es en pro de la humanidad que elaboramos nuestra concepción de los *lugares globales* desde una posición doble: así como debemos entrar en el río del tiempo para sentir el rápido avance del progreso y su purificadora contemporaneidad, también estamos obligados a enterrarnos hasta las rodillas en las cloacas de la historia, a sentir el peso del pasado, la carga de las tinieblas y la oscuridad. Y de esa tensión en la que

nos movemos de aquí para allá habrá de emerger un nuevo torrente que nos nutrirá y una corriente de creación comunicativa que tal vez no nos salve, pero nos permitirá sobrevivir.

La lluvia no paró aquel día de mayo. Mientras nos alejábamos del Campo Zeppelín, en Núremberg, yo seguía helado por aquella inesperada salva de aplausos que mencioné al principio de este relato. ¿Recuerdan? Ese clamor fuerte y triunfante que de manera inesperada interrumpió aquel silencio húmedo, ese sonido superpuesto que bastó para devolverle al campo de mítines su vida de campo de muerte durante un espantoso segundo, antes de retroceder a su fosilizada muerte en vida, su herencia des-poseída. Detuvimos a un niño que iba en bicicleta y le preguntamos: "¿Oíste ese griterío? ¿De dónde vino?". El pequeño nos miró desconcertado y triste al mismo tiempo. "¿No se enteraron de que el equipo visitante marcó un gol de último momento? Siempre pasa lo mismo en ese estadio maldito... Creo que nunca vamos a ganar." El niño dio esa respuesta sin mirar el campo de desfiles de Hitler, con la vista vuelta hacia el imponente muro de árboles que bloqueaban la visión de esta ruina nazi desde cualquier punto del nuevo estadio deportivo de la ciudad. El Campo Zeppelín estaba prácticamente oculto, separado de la vida de la ciudad: un recuerdo bárbaro pero aún vivo, sobreviviendo a la desolación de la historia, como testimonio de la des-posesión de la cultura.

APÉNDICE

Los habituales discursos sobre la globalización, por ejemplo, *espacializan* el problema de la *contingencia* –el gran vehículo o motor de la transformación– y trazan el mapa conceptual del mundo globalizado en términos de una división binaria entre lo global y lo local, o variantes tales como lo "trans-

local" y lo "glocal". Esta división espacial ha sido útil para llamar la atención sobre las peculiaridades del desarrollo global. Los globalizadores llaman la atención sobre los valles de silicio y los oasis de tercerización en el ámbito transnacional al alentar el éxito de los "campos de juego nivelados" del desarrollo global regional, en oposición a los "pantanos" estancados de aquellos países que adhieren a los restos nacionalistas del sistema de Westfalia. Quienes están en contra de la globalización se suman a los "locales" para resistir el avance hegemónico y homogeneizador del capital multinacional y el gobierno global administrado por el Banco Mundial y el consenso de Washington. Sin embargo, la perspectiva *espacial* no logra captar de manera adecuada la profunda *transicionalidad* y *contingencia* de la imagen del mundo global, que no puede describirse de manera adecuada con la mera distinción entre lo global y lo local. En este punto, debemos prestar atención a la señal de alerta planteada por Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo*, donde sostenía que la medida del "mundo" como problema de percepción, recepción y representación no puede ser captada por el lenguaje de lo gigantesco ni por su opuesto, lo "cada vez más pequeño". "Y no se piensa en absoluto cuando se cree haber explicado el fenómeno de lo gigantesco con la palabra 'americanismo'" (Heidegger, 1996). La medida de la globalidad se encuentra, entonces, en una imprevisibilidad (ligada a la contingencia) que es "la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum*, y el mundo, en imagen" (Heidegger, 1996).

Una perspectiva espacial *construida en torno a polaridades* nunca podrá captar con precisión la enorme significación de las *contingencias* temporales e históricas de la condición global. Las "distorsiones" políticas, las divisiones económicas y los dilemas éticos definen nuestro tiempo, porque vivimos en una época de transición (antes que de transformación) global, en la que los "extremos" existen en relación con una

proximidad (no polaridad) antagónica (y agónica). La liberalización "secular" de los mercados mundiales ha presenciado, *codo a codo,* el aumento de la xenofobia y los fundamentalismos religiosos; las poblaciones que viven en la diáspora en Occidente y participan de sus modernizantes esferas públicas y sociedades civiles se cuentan también entre los grupos más fervorosamente partidarios del tradicionalismo y la ortodoxia "en la web"; los gobiernos occidentales que se han convertido en voceros de un ideal democrático para todo el mundo se encuentran a su vez esclavos de la profunda intolerancia, y la absoluta falta de transparencia, de los movimientos religiosos de derecha de sus propios países.

Las soluciones económicas "globales" de nuestro tiempo a la desigualdad internacional y a la pobreza tal como las implementan el FMI y el Banco Mundial, por ejemplo, tienen "un enfoque [...] similar al de un mandatario colonial" (Stiglitz, 2002: 67) y pueden crear "una economía dual" (Stiglitz, 2002: 100). Por caso, "India brilla", el eslogan electoral que en 2004 impulsó el gobierno del partido Bharatiya Janata (BJP), partido popular indio "de alta tecnología", de inspiración nacionalista hindú, evita mencionar la realidad sombría y cotidiana del 63% de los hogares rurales que no cuentan con electricidad, y los apagones y bajones de tensión de diez a quince horas de duración que, en cualquier momento, pueden padecer quienes sí cuentan con ella (Rajvanshi, 2003). Esta *producción* de economías duales, desiguales, como efectos organizados *a los que dio inicio* la globalización, vuelven a las sociedades pobres más vulnerables a la "cultura de la condicionalidad", por medio de la cual aquello que supuestamente no es más que la concesión de empréstitos se convierte en un autoritario refuerzo de la política existente. La dominación económica asegurada merced a esta cultura de la condicionalidad establece las condiciones necesarias para un gobierno global por medio del acostumbramiento a establecer "condiciones" unilaterales sobre el resto del mundo, situación que frustra cualquier posibilidad de un consenso global.

La dialéctica *contingente* de conocimiento global que propongo refleja la realidad de aquello que Stiglitz describe como la estructura "dual" de la economía mundial. La globalización contemporánea existe en un movimiento de palimpsesto, de la mano de un movimiento de desigualdades y desencuentros, antes que en el marco de una dinámica binaria o polarizada (que a su vez ha sido normalizada para el discurso global por medio de las variantes de lo local y lo global). Por un lado, las transformaciones materiales y ontológicas de la globalización son descriptas en el lenguaje del "agrandamiento" o la "ampliación": las interacciones, las interconexiones y los flujos que *trascienden* los Estados y las sociedades que forman parte de ella. Por otro lado, aparece un movimiento hacia el "enmarañamiento", el desdibujamiento, la compresión del espacio y el tiempo, y "la acción a distancia" (por emplear tan sólo algunas de las palabras clave comúnmente asociadas con la "velocidad" de lo global). *Cuando se encuentran el "agrandamiento" y la "ampliación" con el "enmarañamiento" y la "compresión" en el discurso global, no obtenemos un mapa totalizado del conocimiento global ni una imagen del mundo global unificada.* En ese punto de "intersección", comenzamos a experimentar lo que algunos críticos culturales posmodernos han descripto como la inestabilidad y la "inconmensurabilidad" del sistema global. Y nuestro desafío no consiste en celebrar la contingencia o la inconmensurabilidad global, sino en aprender a trabajar dentro de ella y contra ella –de manera imaginativa e institucional, tanto en el nivel nacional como en el transnacional–, con el propósito de captar la *escala* de la globalización como un cuerpo de conocimiento, y en *inclinar* la escala "global" en una dirección productiva y progresista que guarde relación con mi propuesta de considerar la *escala* como una escala de medida, una práctica de elección ética y juicio político.

En su libro *Imperio,* Hardt y Negri sostienen con gran audacia que "en la globalidad del biopoder, toda medida fija de valor tiende a disiparse, y el horizonte imperial del poder se revela finalmente como un horizonte *fuera* de toda medi-

da" (Hardt y Negri, 2002). Cuando algunos críticos culturales sostienen (cada vez con mayor frecuencia) que el "posmodernismo" es la lógica del capitalismo global o que "el mercado mundial establece una verdadera política de diferencias" (Hardt y Negri, 2002), parecen convertir al mundo en una metáfora de la *mundialización,* donde la persistencia de cualquier forma de gobierno nacional o internacional es erróneamente considerada, a mi juicio, como el remanente de una fuerza arcaica o atávica. Estos argumentos funcionan por analogía, aplicando el lenguaje de los estudios culturales a ciertos aspectos de la economía política global: el auge de las *commodities,* los flujos financieros, las transferencias de capital, la tercerización, la acumulación flexible. En estos procesos económicos y financieros, se hace resonar el vocabulario semiótico de los estudios culturales, y de esta forma el giro lingüístico de las humanidades se orienta hacia un argumento circular que no busca crear nuevas comunidades de interpretación, sino que celebra el dominio provinciano de su propio discurso profesional. La circulación de *commodities,* la apertura de nuevas zonas de libre mercado, los flujos de transferencias financieras o comunicacionales son igualados a la circulación de imágenes, el intercambio de signos culturales, el exceso de significación, las transferencias intertextuales de significado. Y abren un horizonte ético y político para, según Hardt y Negri, la "lucha contra la esclavitud de pertenecer a una nación, a una identidad, a un pueblo y, por lo tanto, la deserción a la soberanía y los límites que esta le impone a la subjetividad, [que] es por entero positiva. El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del imperio". Pero este discurso emancipador deja de lado que sus nómades (migrantes, refugiados políticos) no se dedican sólo a circular, sino que buscan asilo, reclaman derechos y protecciones que sólo los Estados nacionales están en condiciones de garantizar. Según estimaciones generales, casi el 90% de las políticas y las tarifas mercantiles del mundo

continúan bajo control de Estados nacionales y no de cuerpos interregionales (con excepción de la Unión Económica Europea y el Mercosur). La existencia de relaciones globales positivas depende de la protección y el fortalecimiento de los recursos "territoriales" nacionales, y debería por tanto formar parte de una economía política "global" de la redistribución de recursos y de una economía moral transnacional de la justicia redistributiva.

Nos hemos convertido en expertos a la hora de "leer" y representar las identidades en la diáspora tal como se constituyen en las tradiciones cinematográficas de Bollywood y Hong Kong. Pero todavía descuidamos, con gran negligencia, la carga afectiva e imaginativa que supone para los inmigrantes ser "reconocidos" y representados como "ciudadanos" por parte de las instituciones culturales tributarias y la documentación pública. El problema del indocumentado, el sin papeles –*sans papiers*–, supone una condición simbólica, física y semiótica de invisibilización y borramiento, que debería ocupar, a mi criterio, el centro de nuestro compromiso y nuestras aspiraciones curriculares.

3. Sobre los derechos culturales de las minorías

Cincuenta años después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todavía necesitamos preguntarnos: ¿qué es lo "humano en sí"? ¿Quién es "uno de los nuestros" en medio de los desarreglos jurisdiccionales provocados por las migraciones, la aparición de las minorías y el clamor del multiculturalismo? ¿Quién despierta en nosotros un abrazo fraterno o la incomodidad del forastero?

En *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Charles Taylor propone un modo de juicio cultural global que se ha convertido en el punto de referencia del multiculturalismo liberal. "En el simple nivel humano", escribe, "podemos argüir que es razonable suponer que las culturas –*sociedades enteras*– que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos de diversos caracteres y temperamentos durante un largo período [...] casi seguro tienen algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto" (Taylor, 2001: 106). En este punto, introduce una salvedad ponderativa: "Me he expresado así para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante. Por ejemplo, no hay razón para creer que las diferentes formas de arte de una cultura en particular tengan que ser de igual valor, o siquiera de valor considerable; por lo demás, toda cultura puede conocer fases de decadencia" (2001: 106). ¿Qué significación adquiere esta exclusión del "medio parcial" en nombre de la defensa del valor cultural de "sociedades enteras"?

¿Es posible que el lenguaje persuasivo y humano del liberalismo comunitario imagine las "sociedades enteras", por más universales que sean sus aspiraciones, como culturas fundamentalmente nacionalistas? ¿Existe acaso una incapacidad de concebir las "opciones culturales" o sociales fuera de un marco nacional o incluso nacionalista? Como bien señala el historiador social y jurídico mexicano Rodolfo Stavenhagen en la reciente publicación de la Unesco *¿A favor o en contra de los derechos culturales?*:

> El concepto convenientemente ambiguo de "cultura nacional" deja sin aclarar los siguientes interrogantes: ¿la nación de quién y qué tipo de nación ha de desarrollarse? [...] El desarrollo de los Estados modernos había sido un proceso de "destrucción nacional" más que de "construcción nacional", habida cuenta de que en nombre del Estado-nación moderno se han destruido o eliminado de hecho muchos pueblos que no constituían Estados (Unesco, 2000: 32).

¿UN EXCESO DE "IDENTIDAD"?

El impulso "nacionalista", restrictivo y prescriptivo, que se oculta en el horizonte "global" del "simple nivel humano" y su unidad de medida cultural, la "sociedad entera", se ve reforzado por el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, según el cual: "En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a *tener su propia vida cultural*, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma" (Naciones Unidas, 1976; el destacado me pertenece). En sí, el artículo

27 es el instrumento internacional más significativo para la protección e implementación de los "derechos culturales". A lo largo de los años, varios Estados miembro propusieron enmiendas con el propósito de evitar que determinados pueblos inmigrantes y en la diáspora fuesen considerados minorías. Estos Estados sostuvieron que "la existencia misma de minorías no asimiladas constituye una amenaza a la unidad nacional; por tanto, las provisiones relacionadas con los derechos de las minorías no debieran aplicarse en aquellos casos que pudieran favorecer *la emergencia de nuevos grupos minoritarios* o frustrar el proceso de asimilación, amenazando así la unidad del Estado". España, Perú, India, Brasil y otros representantes sostuvieron que los "derechos" de las minorías deben ser concedidos únicamente a aquellos que "durante largos períodos de tiempo" han fortalecido la estabilidad y la integridad histórica de la sociedad del Estado, lo que en términos concretos se traduce en la declaración según la cual –cito aquí ensayos de la Comisión– "la lealtad forma parte de la definición [misma] de minoría".

El análisis de estos ensayos presentados por los Estados miembro sugiere que, una vez más, el temor subyacente aquí es la "creación de nuevas minorías". Aquello que al principio identifiqué como la expulsión de la "minoría cultural parcial" como parte de un prejuicio contra "una gran cantidad de seres humanos [...] durante un largo período" debe leerse en el resonante contexto de lo que significa en el artículo 27 el derecho de las minorías a "tener su propia vida cultural". La insistencia de ese artículo en que las minorías "preserven" su identidad cultural antes que en su emergencia como nuevas formaciones minoritarias, o "medios culturales parciales", pone de relevancia el hecho de que las minorías, entre otros, son reguladas y llevadas a un lugar de exceso de "identidad", que puede ser asimilado y regulado dentro de la concepción que el Estado tiene del "bien común". Como bien señalara Seyla Benhabib, "desde el punto de vista histórico, la consecución de 'metas colectivas' fuertes, comúnmente denomi-

nadas nacionalismo, por lo general ha tenido un alto costo para las minorías étnicas, culturales o sexuales" (Benhabib, 2006: 104). Con demasiada frecuencia suele imaginarse a las minorías –ya sean nacionales, "inmigrantes o en la diáspora"– como los "sujetos" abyectos de sus culturas de origen, acurrucados bajo el amparo de los derechos grupales, dedicados a preservar la ortodoxia de sus culturas particulares en el contexto de la gran tormenta del progreso occidental.

Este tipo de proscripciones contra la creación de nuevos sujetos minoritarios ignora el hecho de que, en esta época, los "medios culturales parciales" y los actores sociales "no estatales" son cada vez más relevantes, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, en lo que concierne a la lucha por los derechos culturales y la justicia social. "Los frentes de batalla de la lucha por la justicia racial para los afroamericanos", sostiene Manning Marable, "se instituyen cada vez más en las prisiones, en las coaliciones comunitarias contra la brutalidad política y en los esfuerzos por organizar a los desempleados y a los beneficiarios de la seguridad social, que se ven obligados a participar de programas de trabajo comunitario". La descentralización parcial del Estado en el contexto global abre la escena del derecho internacional a lo que Saskia Sassen describe como un espacio donde las mujeres "pueden salir de la invisibilidad a la que las condenaba la pertenencia al Estado-nación [...] a través de grupos y redes no gubernamentales [en los que] las necesidades y las agendas no están necesaria y exclusivamente definidas por las fronteras internacionales" (Sassen, 1998).

ES HISTORIA

La creación de nuevas minorías revela una esfera pública liminal intersticial, que emerge *en medio de* lo estatal y lo no estatal, *en medio de* los derechos individuales y las necesidades

grupales, y no, como pudiera creerse, de una dialéctica más simple entre lo global y lo local. Los sujetos de los derechos culturales ocupan un área analítica y ética de la frontera de la "hibridación", en una identificación parcial y doble en el contexto de las minorías. De hecho, en el ámbito de la opinión legal prevalece la escuela que describe específicamente los derechos culturales de las minorías como aquellos asignados a sujetos "híbridos" que de alguna manera permanecen en medio de las necesidades y obligaciones individuales y los reclamos y las decisiones colectivas, en medios culturales parciales. Mientras la ley se interna sin pausa ni comodidad en estos nuevos terrenos, la gracia proléptica de la poesía tiene la capacidad de alinear la necesidad de hablar desde el interior del "medio cultural parcial" de los derechos de las minorías con las aspiraciones de formar "nuevas minorías".

Recordemos palabras de Adrienne Rich:

> El viejo camino de regreso gira hacia la luz del océano
> Hablando de distintos ángulos de visión un tulipán
> negro o uno rojo
> se abre
> Es hora de cruzar la calle pensando
> no *me uní al movimiento* sino *me lanzo a esta corriente profunda*
> *Parte de mi vida se borra a mi paso el terror con el que no podría nadar*
> *parte de mi vida me espera una parte para la que no tenía palabras*
> *necesito vivir cada día tener y conocer*
> *cada uno*
> *aunque pueda ver desde aquí dónde estaré al final*
> [...]
> ¿En qué momento la vida se inclina hacia la libertad?
> ¿Encuentra su camino?
> ¿Cómo saber que no estamos dando vueltas en círculos
> en sueños desvaídos, en la nostalgia, en el estancamiento

sino que estamos uniéndonos a esa corriente profunda malaquita, colorado
que reclama toda nuestra fuerza de cualquier lado
nuestra paciencia y nuestro trabajo
el deseo sin centro contra la inversión del deseo
toda nuestra fortaleza mental?
Tal vez sea a través de un maestro: alguien con verdades con números con poesía
que escriba en el pizarrón: EN TODA GENERACIÓN LA ACCIÓN LIBERA NUESTROS SUEÑOS
Tal vez una estudiante: una mente que se despliega como una peonía rojinegra
[...]
Y entonces ella vuelve brillante su rostro hacia la nueva mañana en la nueva aula
nueva en su belleza en su piel en sus pestañas en su cuerpo animado:
Raza, clase... todo eso... ¿Acaso no es historia ya?
¿Todavía no se aburrió la gente de todo eso?

Ella podría ser
yo a los diecinueve años pero libre de toda reverencia por las ideas pasadas
ignorante de las esperanzas que se apilan sobre ella
es una sirena
que se precipita momentáneamente de una solución
que podría detener su corazón
Podría nadar o hundirse
como un bello cristal (Rich, 1995).[1]

1 Texto original: *Old backswitching road bent toward the ocean's light / Talking of angles of vision movements a black or a red tulip / opening / Times of walking across a street thinking / not* I have joined the movement *but* I am stepping in this deep current / Part of my life washing behind me terror I couldn't swim with / part of my life waiting for me a part I had no words for / I need to live each day through have them and know / them all / though I can see from here where I'll be standing at the end. / [...] / *When does a life bend toward freedom? grasp its direction? / How do you know you're not circling in pale dreams, nostalgia, stagnation / but entering that deep current malachite, colorado / requiring all your strength wherever found / your patience and your labour / desire pitted against desire's inversion / all your mind's fortitude? / Maybe through a teacher: someone with facts with numbers with poetry / who wrote on the board: IN EVERY GENERATION ACTION FREES OUR DREAMS / Maybe a student: one mind unfurling like a redblack peony / [...] / And now she turns her face brightly on the new morning in the new classroom / new in her beauty her skin her lashes her lively body: / Race, class... all that.. but isn't all that just history? / Aren't people bored with it all? // She could be / myself at nineteen but free of reverence for past ideas / ignorant of hopes pile don her she's a mermaid / momentarily precipitated from a solution / which could stop her heart She could swim or sink / like a beautiful crystal.*

"Raza, clase... todo eso... ¿Acaso no es historia ya?" Esta preocupación por lo que ya se ha convertido en historia –tanto la justicia histórica como la justificación histórica– confiere al poema una relevancia particular para la pedagogía de nuestra época. El tema del poema es, literalmente, la esfera de la proximidad de las diferencias –raza, clase, género, generación– tal como emergen en un rango de esferas públicas solapadas –la calle, la academia, el partido político, el diario íntimo–, con el propósito de reclamar su derecho a la representación. Así como la joven sirena da la espalda a "toda esa historia", el propio poema, "peonía rojinegra", se mueve incesantemente hacia adelante y atrás en un doble movimiento que revive y revisa los años sesenta y los noventa, las madres y las hijas, la cuestión racial dentro de los reclamos de clase y de género. El artículo 27 y su sujeto potencialmente híbrido de derechos culturales queda atrapado en el cañón del colorado del "medio cultural parcial" de las identificaciones minoritarias y sus consiguientes representaciones metonímicas: "*Parte de mi vida se borra a mi paso* [...] *parte de mi vida me espera* [...]". La repetición de "parte de mí [...] parte de mí [...]" enhebra el sujeto ambivalente y angustiante de la afiliación físico-poética al sujeto legal híbrido de los derechos culturales, a menudo planteado como una contradicción entre lo

individual y lo grupal: "no *me uní al movimiento* sino *me lanzo a esta corriente profunda* [...] malaquita, colorado". ¿Acaso la poesía puede pensar ese problema que el discurso legal sólo puede describir?

En su encarnación del espíritu del sujeto híbrido del artículo 27, Rich sugiere que el individuo y el grupo, la singularidad y la solidaridad, no son necesariamente opuestos ni se plantean uno contra otro. Son parte del movimiento de transición o traducción que emerge dentro y entre los medios minoritarios. Dado que una comunidad internacional de derecho no puede basarse en el "valor" inherente abstracto de la humanidad, requiere de un proceso de traducción cultural que, en cada oportunidad, se pregunte de manera histórica y poética por los conflictivos nombres de la "humanidad". ¿Qué se defiende en nombre del "derecho" individual? ¿Qué libertad se niega al designar la cultura colectiva de un grupo? "Si bien los derechos siempre se atribuyen a los individuos, en última instancia se los alcanza y se los conquista colectivamente", ha escrito Étienne Balibar. Lo "humano" no se identifica con una esencia *dada*, ya sea natural o sobrenatural, sino con una *práctica*, una tarea. La propiedad del ser humano es la construcción colectiva o transindividual de su autonomía como individuo, y el valor de la agencia humana emana del hecho de que nadie puede ser liberado por otros, a pesar de que nadie pueda liberarse a sí mismo sin los otros.

La insistencia de Rich en la identificación parcial del sujeto minoritario –nada de personas o sociedades enteras– la vuelve consciente de que el individuo y el grupo no son las dos caras de los derechos humanos, sino sus dobles quiasmáticos. Como en la temporalidad disyuntiva y a la vez próxima del propio poema, el individuo y el grupo permanecen en la híbrida intersección de los derechos, del mismo modo que la condición de la minoría permanece tanto dentro de los límites nacionales como a través de ellos, y la interioridad tiene una cita agónica con la historia.

4. En la caverna de la acción
Nuevas ideas sobre el tercer espacio

La caverna de la acción, sobre la que escribe W. H. Auden, puede resultar un lugar oscuro y desesperado. De vez en cuando, fugaces destellos de luz resplandecen en la oscuridad y disipan las tinieblas. Estas descargas intempestivas son demasiado brillantes para iluminar una idea o alumbrar un pensamiento; con ellas, la noche se vuelve más impenetrable, y la caverna, insoportable. Aun así, perdura el recuerdo de la luz, que nos permite adentrarnos en una penumbra que lentamente revela su propia geografía de descubrimiento e ignorancia. Entonces, comenzamos a oír voces que nos llaman más allá de la caverna; voces de instrucción y aliento, en parte inscriptas y en parte intuidas, en parte oídas y en parte imaginadas. Son esas voces, atemorizadas por conversaciones inconclusas y argumentos interrumpidos, las que finalmente nos ayudan a "sostener" el pensamiento: y en medio de ese movimiento de ideas e intuiciones, descubrimos un instante de silencio.

Ese momento de reflexión nunca es meramente el espejo de *nuestra* acción, *nuestro* marco de pensamiento, sino un silencio como el que a veces se oye en la música coral cuando varias voces sostienen durante un momento la misma nota –*omnes et singulatim*–, que se eleva más allá de cualquier parecido o uniformidad. La frágil tensión necesaria para sostener el pensamiento –o la nota– común, vibrando más allá del control de cualquier voz individual, es el timbre de la traducción que se abre paso en nuestro pensamiento. En ese acto de "sostener" –un pensamiento, una nota, un tono–, el fundamento de la

idea o el concepto se revela por medio de la sincronía conjunta de las distintas voces. De pronto, ese pensamiento fugaz es *nuestro*, pero sólo en el espíritu desposesivo que supone ese pronombre doblemente articulado. Decir que un concepto o un pensamiento *se vuelve nuestro* es decir que se convierte en nuestro concepto, nuestro pensamiento; pero nunca se convierte en nuestra posesión, nunca nos pertenece, porque el pensamiento es también *de otros, nos pertenece a todos.*

Sostener, en común, un concepto como *tercer espacio* es comenzar a entender que pensar y escribir son actos de traducción. Para mí, el tercer espacio es impensable fuera de la localidad de la traducción cultural. El conocimiento local fue la primera pista que me llevó a pensar en el tercer espacio, a causa de ciertos errores de traducción en el contexto de algunos discursos evangélicos de comienzos del siglo XIX dedicados a la conversión de los hindúes en el norte de la India. Recuerdo el caso de aquel error de traducción bíblico por el que un misionero convirtió al *Espíritu Santo* [*Holy Ghost* en su lengua nativa] en *bhoot* (un fantasma), y luego se sintió ofendido y perplejo de que su grandilocuente proselitismo no hubiera persuadido a los aterrorizados nativos de abrazar el culto a la Santísima Trinidad. Y luego, claro está, se encontró con esos astutos campesinos de las afueras de Agra que cortésmente rechazaron la oferta de convertirse elogiando de manera exagerada el lenguaje divino del catecismo cristiano al tiempo que expresaban su abierto escepticismo en un sistema religioso en el cual la palabra de Dios brotaba de la boca de comedores de carne. Ya más cerca de la década de 1990, nos encontramos grupos como las Hermanas Negras de Southall (integrado fundamentalmente por personas que pertenecían a una segunda generación de inmigrantes y mujeres de distintas minorías que comprendían un amplio espectro de antecedentes étnicos), cuya política poscolonial y feminista supo abrir un tercer espacio de crítica cultural y confrontación política fundado en una doble conciencia: se mostraban críticas de los prejuicios pluralistas del liberalismo secular y los estereotipos reduccionistas que este aplicaba a las comunidades basadas en la fe, y resistían con igual intensidad el mandato patriarcal de las relaciones de género y elección sexual que imperaba en sus propias familias tradicionalistas, centradas en el estatus. Atravesando el umbral de terror y genocidio que liga al siglo XX con el XXI, las Comisiones por la Verdad ofrecen un tercer espacio dialógico comprometido con los procesos democráticos de transición política y transformación ética de las sociedades asoladas por la violencia y la venganza. La tradicional estera de paja, la *gacaca*, que dio nombre y lugar en Ruanda a las prácticas locales de determinación de responsabilidades luego del genocidio –las cortes gacaca–, también puede calificar como un tercer espacio. El juicio gacaca no es meramente un área neutral de confesión ni tampoco un espacio abierto a la confrontación y la culpa. Antes bien, es un tiempo y un lugar que existen en medio del violento y la víctima, del acusado y el acusador, de la acusación y la confesión. Y ese lugar intermedio se convierte en el terreno de discusión, disputa, confesión, disculpas y negociación donde los tutsi y los hutu, juntos, enfrentan las desigualdades y las asimetrías del trauma social, no como un "mismo pueblo", sino como gente con una misma causa.

Tal vez el predicador que confundió el Espíritu Santo con un fantasma era un mal traductor. Tal vez los campesinos que demandaban una Biblia vegetariana fueron sagaces estrategas subalternos. No obstante, lo que me atrajo a ellos inicialmente no fue el problema de la fidelidad de la traducción ni los usos y abusos políticos de la (in)comunicación cultural. Lo que llamó bastante mi atención fue la emergencia de un lugar dialógico –un momento de enunciación, identificación, negociación– que se veía súbitamente despojado de su dominio o soberanía en medio de un campo de fuerzas marcadamente asimétrico y desigual. En un espacio intercultural de enunciación, en la intersección de distintos lenguajes en pugna por la autoridad, se abre por medio del proceso de diálogo un espacio de traducción que sirve como lugar de nego-

ciación. Retomando una idea planteada por Walter Benjamin en su ensayo "La tarea del traductor", me gustaría afirmar que la contingencia y la indeterminación del discurso son el resultado de una distinción *dentro* de la intención lingüística que es más fácilmente visible en la práctica de la traducción. Si resulta difícil detener el flujo viviente del significado (¡recuérdense los *points de capiton* de Lacan!), se debe a que el signo lingüístico continuamente pasa de ser un "objeto" de intención –un "signo" hindú, *bhoot*, equivalente (o no) al *ghost* inglés– a convertirse en un "modo" de intención, vale decir, la especificidad cultural y discursiva del "signo" como repertorio (y reservorio) de significado, sin equivalencia con ningún otro lenguaje. La especificidad de la significación no puede ser reproducida en un sentido imitativo; sólo puede ser representada como una reiniciación iterativa de sentido que despierta el signo (como modo de intención) a otra vida lingüística analógica. Por ello es que Benjamin sostiene que "la traducción trasplanta el original a un ámbito lingüístico más definitivo –lo cual, por lo menos en este sentido, resulta irónico– puesto que desde él ya no es posible trasladarlo, valiéndose de otra traducción, y sólo es posible *elevarlo de nuevo* a otras regiones de dicho ámbito, pero sin salir de él" (Benjamin, 1971: 135; el destacado me pertenece).

Irónicamente, es "lo que hay en una obra de intraducible" (Benjamin, 1971: 135) lo que hace posible una renegociación de la autoridad discursiva más allá de toda asimetría en las relaciones de poder. Plantear la cuestión de la ingesta de carne para resistirse a la conversión puede parecernos que tiene sentido desde el punto de vista político, pero al mismo tiempo puede constituir un sinsentido teológico. Quizá la transmisión oral de las escrituras por parte de pastores hindúes fuera transpuesta mentalmente por los campesinos del norte de la India en una serie de férreas instrucciones proferidas por sacerdotes cristianos carnívoros, de lo que se seguiría una necesaria contaminación de los textos sagrados. ¿Quién sabe con exactitud qué ocurrió, o cuáles eran las intenciones precisas, en ese punto local del tiempo? Aun así, lo que se nos presenta hoy en el archivo como una ventaja estratégica del desfavorecido campesinado sobre un clero dominante sólo pudo lograrse a partir de una extraña divergencia o desplazamiento en la senda del poder por medio de un acto de significación que pone énfasis en aquello que los semiólogos llaman la *arbitrariedad del signo*. Es la apertura o el "vacío" del significante –ese movimiento intraducible entre el objeto de intención y su modo de intención– lo que permite que un acto de habla sea el portador de significaciones motivadas e intenciones deliberadas in situ, en el momento de su enunciación. La clave del significado –la virtualidad y arbitrariedad del signo– es en sí misma un sistema de valores que puede ser utilizado tal vez no para decirle la verdad al poder, pero al menos para oponer al dogmatismo del poder dominante una autoridad ética y política alternativa. Esto es posible en tanto en ese momento la apertura (¿antes que el vacío?) del significante drena súbitamente toda carga de poder, en vez de ejercer una presión de signo contrario que pudiera traer ese poder nuevamente a la vida.

¿De qué manera podemos atribuir valor y agencia a este vaciamiento o drenaje de poder que se ejerce a través de la apertura que supone la arbitrariedad del significante? ¿En qué sentido el "signo" posibilita la cuestión de la agencia y ofrece una forma de autoridad alternativa o incluso opuesta? Prestemos atención a un incidente de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad. Marlow, protagonista ético y narrativo de la novela, sabe muy bien qué significa vivir en condiciones de opacidad moral, envuelto como está en un bosque de signos en el que las condiciones de la hospitalidad resultan apenas inteligibles tanto para los colonizados como para los colonizadores: "Estábamos incapacitados para comprender todo lo que nos rodeaba; nos deslizábamos como fantasmas, asombrados y con un pavor secreto, como pueden hacerlo los hombres cuerdos ante un estallido de entusiasmo en una casa de orates" (Conrad, 2009: 16). En medio de esta confu-

sión, ve un barco de guerra francés que bombardea el continente en procura de "un campamento de aborígenes (¡los llamaba enemigos!), oculto en algún lugar fuera de nuestra vista" (2009: 16). El asimétrico teatro de guerra de Conrad se despliega acompañado de una insistencia narrativa en que el conocimiento de la identidad y la diferencia es tanto un problema de epistemología e historia como una cuestión perceptual y fenomenológica relacionada con *cómo vemos* y *desde dónde miramos*. ¿Los nativos son considerados enemigos porque están escondidos, "en algún lugar fuera de nuestra vista"? ¿Se trata de una angustia existencial frente a lo que parece extraño o extranjero? ¿O acaso este efecto de alienación enmascara la estrategia de aniquilación del Imperialista? ¿Se trata de autoprotección o autoproyección? ¿Dónde debe trazarse la línea ética?

Con el propósito de trazar una línea que distinga al amigo del enemigo, Marlow se acerca al "otro", acorta la distancia e ingresa en una especie de proximidad ética. Al observar a los "aborígenes" "a seis pulgadas" de distancia, Marlow se convence de la injusticia de llamarlos enemigos o criminales: "Aquellos hombres no podían, ni aunque se forzara la imaginación, ser llamados enemigos. Eran considerados como criminales, y la ley ultrajada, como las bombas que estallaban, les había llegado del mar cual otro misterio igualmente incomprensible" (2009: 44). En su destrucción de los marcos de referencia de la guerra ("enemigo") y de la legalidad ("criminal"), el relato de Conrad nos lleva a identificarnos con la situación histórica de los aborígenes y su condición humana, antes que a aceptar estas "identidades" proyectadas y los vocabularios autosuficientes creados para satisfacer los propósitos de la guerra y las leyes de conquista:

> parcialmente ocultas por la luz mortecina, en todas las actitudes de dolor, abandono y desesperación que es posible imaginar. [...] No eran enemigos, no eran criminales, no eran nada terrenal, sólo sombras negras de enfermedad y agotamiento. [...] Después, bajando la vista, vi una cara cerca de mis manos [...], los ojos sumidos me miraron, enormes y vacuos [...]. Lo único que se me ocurrió fue ofrecerle una de las galletas del vapor del buen sueco que llevaba en el bolsillo [...]. *Llevaba un trozo de estambre blanco atado alrededor del cuello. ¿Por qué? ¿Dónde lo había podido obtener? ¿Era una insignia, un adorno, un amuleto, un acto propiciatorio?* ¿Había alguna idea relacionada con él? Aquel trozo de hilo blanco llegado de más allá de los mares resultaba de lo más extraño en su cuello (Conrad, 2009: 46-47; el destacado me pertenece).

Ni enemigo. Ni criminal. Ni siquiera aborigen. Tras un vistazo al levinasiano rostro del otro, Marlow ahora puede concentrarse detenidamente en el diminuto trozo de estambre blanco cuyos orígenes sociales y significación cultural resultan ambiguos y enigmáticos, vale decir, materia discutible. En tanto el signo, arbitrario, se desplaza dentro del marco abierto de la significación, señala la distancia –y la diferencia cultural– que subyace entre la relativa familiaridad de una insignia y el grado relativamente ignoto de un acto propiciatorio congolés. A mitad de camino entre uno y otro, Marlow ingresa en un tercer espacio. Ahora está comprometido en una temporalidad de la traducción donde el "signo" del estambre blanco llegado desde más allá de los mares es un objeto de intención que ha sido despojado de su modo de intencionalidad en el espacio colonial, o viceversa. El origen familiar del estambre como una mercancía del intercambio colonial se introduce en el extraño ámbito de lo intraducible en el corazón de las tinieblas, del que vuelve a surgir "*elevándose de nuevo* a otras regiones de dicho ámbito". En tal contexto, la arbitrariedad del significante ya no es una norma lingüística ni un proceso semiótico. La apertura del signo a la traducción –ese flujo vivo que signa la "diferencia" entre objeto y modalidad de intención– altera el equilibrio del discurso del lenguaje de la

enemistad al lenguaje de la proximidad: "Vi una cara cerca de mis manos [...], los ojos sumidos me miraron, enormes y vacuos". Pero eso no es todo.

Si la mirada de Marlow se hubiese detenido allí, podríamos considerar que no se trata de otra cosa que un acto de piedad y filantropía. Pero más allá de la dualidad de este silencioso encuentro cara a cara, aparece el estambre blanco, un elemento mediador y material del mundo de los objetos que interpela a Marlow a preguntarse por su origen y función. Es ese pequeño hilo, como un tercer espacio de mediación, el que designa la relación dialógica entre el narrador y el aborigen como la de dos posiciones opuestas y contradictorias en el marco de un discurso conflictivo. El hilo blanco es un texto de signos y símbolos que convierte, tanto a los ojos del lector como a los del narrador, a ese aborigen silencioso y desfalleciente en un agente atrapado en el flujo vivo del lenguaje y la acción: "Llevaba un trozo de estambre blanco atado alrededor del cuello. ¿Por qué? ¿Dónde había podido obtenerlo?". Esto va más allá de cualquier idea de respeto por la identidad o humanidad del otro como un sujeto universal dotado de un derecho *a priori* a la representación. Se trata de una identificación, en un tercer espacio, con el pensamiento y la acción del otro como algo que tiene su opacidad propia, y que no se deduce meramente de la apariencia de las cosas: el hilo significa la "densidad" de una cultura que es tan enigmática como la oblicuidad del significante a través del cual se enuncia.

Aun en ese estado desfalleciente, de "formas moribundas [...] libres como el aire, tan tenues casi como él", el aborigen moribundo induce una introyección infecciosa que viene de fuera, de la intuición de un acto intencional del otro – "*Por qué? ¿Dónde había podido obtenerlo?*"–, para conducir a Marlow, como si lo hiciera desde el interior, a formarse una idea opuesta al sentido común de su funesta época. Después de todo, apenas unos minutos antes de este incidente, en el proceso de tomar la decisión deliberada de emprender este dantesco descenso en "algún tenebroso círculo del infierno",

Marlow decía lo siguiente de sí mismo y de su propia vida: "Ya sabéis que no me caracterizo por la delicadeza; he tenido que combatir y sé defenderme. He tenido que resistir y algunas veces atacar (lo que es otra forma de resistencia) sin tener en cuenta el valor exacto, en concordancia con las exigencias del modo de vida que me ha sido propio. He visto el demonio de la violencia, el demonio de la codicia, el demonio del deseo ardiente" (2009: 28). En este acto de retomar el pensamiento del otro y captar lo que dentro de él no es enteramente inteligible –antes que en el mero reconocimiento de una "identidad"– reside la posibilidad de identificarse también con el inconsciente del otro, y avanzar en dirección hacia lo legible de la voluntad del prójimo y lo ilegible de su deseo. "¿Dónde lo había podido obtener? ¿Era una insignia, un adorno, un amuleto, un acto propiciatorio?"

El tercer espacio es un desafío a los límites del yo en el acto de abarcar lo que resulta liminar de la experiencia histórica, y de la representación cultural, de otros pueblos, tiempos, lenguajes y textos. Y resulta más que adecuado que terminemos aquí con una serie de preguntas e interpretaciones que procuran descifrar los actos de agencia. Si bien la pieza de estambre blanco cuenta un cuento político de esclavitud y comercio desigual, también ofrece un relato metafórico de atracción, seducción y magia cultural. Como un *shibboleth* del tercer espacio, este pequeño trozo de hilo plantea preguntas fundamentales y aviva voces relevantes. Cuando escucho la voz de Marlow enfrentándose a este fragmento simbólico del tercer espacio, me estimulan y entusiasman las distintas voces que se dan cita en esta dimensión liminar, todas involucradas en sus propios actos de hacer y descubrir, voces que alumbran el camino hacia nuevas tinieblas, una nueva caverna de la acción.

5. La (re)localización de la cultura
Notas sobre cosmopolitismos vernáculos

No fui uno de los hijos de la medianoche.* Un nacimiento tardío, algunos años después de aquella hora decisiva en que la India se encontró con su libertad, me sustrajo de ese relato de época. No estuve allí para presenciar el nacimiento de la India y Pakistán, hijas simultáneas de un mismo vientre escindido, todavía tan preocupadas la una por la otra como el día en que vieron la cruda luz de la nación. Sin embargo, los grandes eventos persisten más allá del instante mismo en que ocurren, y dejan en el aire una sensación de expectativa similar a la que produce la súbita quietud de la atmósfera, ese silencio al que a menudo sigue una espectacular tormenta que hace imposible olvidar lo ocurrido. Mi infancia estuvo llena de relatos sobre la lucha de la India por su independencia, con sus complicadas historias de culturas subcontinentales atrapadas en el abrazo mortal del poder y la dominación imperial, un abrazo que siempre deja tras de sí un incómodo resto de enemistad y amistad. En un sentido acotado, los primeros años de mi vida fueron prisioneros de la encrucijada que siguió al fin del Imperio: el impulso poscolonial de un Tercer Mundo de naciones libres en procura de nuevos horizontes, el espíritu de la conferencia de Bandung, enredado de vez en cuando con la inclinación hacia el arte y

* Una versión de este párrafo de apertura fue publicada en una colección de ensayos patrocinanda por el Consejo de las Artes de Gran Bretaña.

la literatura díscolos y modernistas de Europa, que en gran medida formaban parte del mundo de la burguesía india occidentalizada. Durante aquellos años en Bombay, siendo un parsi de clase media –miembro de una pequeña minoría zoroastra-persa en un contexto predominantemente hindú y musulmán–, jamás imaginé que terminaría viviendo en otro lugar. Años más tarde, me pregunto cómo sería vivir sin esas irresolubles tensiones entre culturas y países que terminaron convirtiéndose en el relato de mi propia vida y en el rasgo característico de mi obra.

Dejar Bombay en los años setenta para estudiar literatura inglesa en Oxford fue, en muchos sentidos, la culminación de un recorrido indio de clase media donde la educación formal y la "alta" cultura confabulan en pro de la emulación de los cánones del gusto de la elite "inglesa" (o lo que sabíamos de ella), conforme a sus costumbres y comodidades. Sin embargo, mi vida cotidiana me brindó una herencia bastante distinta. Transcurrió en esa rica diversidad cultural de idiomas y estilos de vida que la gran mayoría de las ciudades cosmopolitas de la India celebran y perpetúan en su existencia vernácula: el indostaní de Bombay, el parsi, el gujarati y el mestizo maratí, diluidos en una suspensión de inglés con acento de misionero de Gales, al que agrega sabor un *patois* anglo-indio, tomado a veces del *slang* estadounidense que se adquiere a través del cine o de la música popular.

La tarea de aprender a trabajar con distintas variedades contradictorias de idiomas *vividos* e idiomas *aprendidos* tiene la capacidad de alimentar el impulso crítico y creativo. En ocasiones, el inglés tenía para mí el sabor arcaico de un armario labrado que me sepultaba en el desfalleciente aroma de la naftalina y los bellos manteles de encaje; otras tantas, mostraba una capacidad de mezcla y combinación similar a la de un festín en movimiento, como la comida callejera de Bombay, sabrosa y barata, disponible en todo tipo de cantidades y combinaciones, delicadezas sutiles con sabor a astucia callejera. Fui a Oxford para embellecer los antiguos encantos

de mi armario, pero terminé dándome cuenta de lo mucho que deseaba comida callejera. ¿Por qué me sentí intelectualmente fascinado pero impertérrito cuando me vi en la cima académica de la cultura literaria que había elegido seguir?

Buscar a tientas una respuesta a esa pregunta me lleva a la lección decisiva que habría de recibir durante mis primeros años como aprendiz de académico en Occidente. Fue la siguiente: lo que uno espera encontrar en el *centro* mismo de la vida o la literatura –la suma de una Gran Tradición, la piedra filosofal del Gusto– quizá no sea otra cosa que el sueño de los desposeídos o la ilusión de quienes no tienen poder. De hecho, el "centro" canónico puede resultar mucho más interesante por su carácter elusivo, más atractivo por la naturaleza enigmática de su autoridad. Lo que faltaba en el mundo tradicionalista de los estudios literarios ingleses, tal como los encontré, era un compromiso rico y paradójico con la pertinencia de aquello que se ubica en una relación *oblicua* o foránea a las fuerzas del centro. Escritores del margen, textos literarios pasados por alto, temas y tópicos latentes o no abordados en las grandes obras de la literatura: esos eran los ángulos de visión y visibilidad que me encantaban.

Con esto de ninguna manera quiero proceder a una glorificación de los márgenes y las periferias. No obstante, quisiera dar a entender de la mejor forma posible qué significa sobrevivir, producir, trabajar y crear dentro de un sistema-mundo cuyos principales impulsos económicos y emprendimientos culturales apuntan en una dirección distinta de la propia, la del propio país o la del propio pueblo. Esta falta de registro puede resultar una experiencia profundamente negadora, opresiva y de exclusión, y se ofrece como un acicate para resistir las polaridades del poder y el prejuicio, para ir más allá del injusto relato del centro y la periferia. Recordemos aquí la terrible epifanía que sobreviene a Rahul Singh, el protagonista de la novela *Los simuladores*, de V. S. Naipaul, cuando cae en la cuenta de que los grandes muros de piedra de Londres no contienen un peso único y una resonancia

insuperable; esas *piedras* son iguales a las que pueden encontrarse en cualquier parte, en todas partes; las demás piedras no son pálidas sombras de ellas. Las piedras y valvas de su pequeña isla poscolonial de Isabela, que antes hubiera despreciado, despliegan de manera súbita y postergada su propia presencia histórica.

Así, originariamente no encontré el tema de investigación que terminó siéndome propio en los autores ingleses que leía con tanta avidez, ni en los escritores de la India con los que me sentía profundamente identificado. El mundo indocaribeño de la ficción de V. S. Naipaul se convirtió en una ruta de desvío y exilio que me condujo a las cuestiones teóricas y los temas históricos que habrían de conformar el meollo de mi pensamiento. Por motivos que aún desconozco, ese desvío a través del medio de Naipaul me retrotrajo al mundo y a las palabras de mi vida en Bombay, del mismo modo que el viaje de Naipaul desde Trinidad hasta el hogar de sus ancestros, en la India, se dio a través de sus experiencias inglesas. Podríamos decir que, aunque pertenezcamos a generaciones y geografías nacionales distintas, nuestros caminos se cruzaron en algún lugar entre Oxford y Londres. Las novelas de Naipaul –*Una casa para el señor Biswas* (1984), *Los simuladores* (1999) y *En un Estado libre* (2009)– obtuvieron un gran reconocimiento por su capacidad para dar vida a un grupo de personajes cuyas existencias poco prometedoras fueron convertidas por el autor en algunos de los retratos más memorables de individuos que luchan por su independencia y procuran establecer su autonomía en las situaciones más improbables. Y nos referimos en este caso a un grado de improbabilidad más que alto, dada la conservadora melancolía que impregna la actitud del autor hacia sus propios personajes y hacia los países poscoloniales del sur.

Lo que me resultó intrigante de las novelas de Naipaul es el modo en que se puede leer ficción contrariando las intenciones y la ideología del autor. Sus personajes se abrían paso en el mundo por medio del reconocimiento de sus estructuras fragmentadas, sus imperativos escindidos y una impresión dominante de pérdida de toda autoridad cultural. Desde la perspectiva de Naipaul, por supuesto, esta era simplemente la fatídica condición del Caribe –"La historia se construye en torno a logros y creación, y nada se creó en las Indias Occidentales" (Naipaul, 1962: 77)–, y su enorme desesperanza lo llevó a crear personajes que parecían penosamente desprovistos de inspiración, personas a medio hacer, a las que convirtió en las más consumadas creaciones literarias. Yo elegí una perspectiva distinta de la suya. Me atrajo la capacidad de los personajes de Naipaul para evitar el desasosiego, para superar las ansiedades y alienaciones causadas por una vida que quizá fuera radicalmente incompleta pero aun así resultaba intrincadamente comunitaria, estaba llena de actividades, poblada de historias, gárrula de grotesco, chisme, humor, aspiraciones, fantasías; leía en ellos las señales de una cultura de la supervivencia que emerge del otro lado de la empresa colonial, el lado oscuro. Las personas de Naipaul son lo que podríamos llamar cosmopolitas vernáculos, por así decirlo: actúan en la intersección de distintas tradiciones culturales, revelando formas híbridas de arte y vida nunca antes vistas dentro de los mundos discretos de las culturas o lenguas únicas. El propio Naipaul lo dice:

> El hombre de Trinidad es cosmopolita. Es un anarquista natural, que nunca ha sido capaz de aceptar el valor que se autoasignan los eminentes. [...] Está a salvo de la enorme corrupción de la santurronería y jamás podría hacer votos por la *intolerancia* en nombre de la piedad. Nunca podrá alcanzar la grosería socialmente aceptada del propietario londinense, digamos, que transforma una casa particular en una pensión, cobra rentas exorbitantes y se muestra preocupado ante la eventualidad de que sus inquilinos vivan en pecado. Todo lo que hace del trinitario un ciudadano poco confiable y explosivo lo convierte

> en una persona rápida y civilizada cuyos valores son siempre humanos y sus estándares, los del ingenio y el estilo (Naipaul, 1962: 77).

En la comparación de Naipaul, hay mucho más que un ligero contraste entre el ingenio y el estilo de Trinidad y la santurrona piedad de Londres. El escenario que da forma a su juicio es, en parte, el mundo de las extorsivas pensiones dominadas por propietarios llenos de escozor hacia sus inquilinos, muchos de ellos cargados de prejuicios raciales, el mundo del inmigrante que aparece sobre todo en la ficción temprana de Naipaul. La ética cosmopolita que emerge de la acuciante existencia del trinitario colonizado –estilo irónico, tolerancia, rechazo del valor que se autoasignan los eminentes– nos ofrece un juicio fulminante sobre la enmascarada intolerancia y la piedad fingida del mundo metropolitano supuestamente "avanzado". Esta intuición temprana de Naipaul acerca de aquello que podríamos llamar "cosmopolitismo vernáculo" resulta en extremo útil a la hora de analizar dos formas de pensamiento cosmopolita profundamente arraigadas en los discursos contemporáneos acerca de la globalización.

Hay un tipo de cosmopolitismo global, muy difundido en nuestros días, que configura el planeta como un mundo concéntrico de sociedades nacionales que van convirtiéndose en aldeas globales. Es un cosmopolitismo de prosperidad y privilegios relativos, fundado en ideas de progreso que guardan complicidad con las formas de gobierno neoliberales y las competitivas fuerzas del libre mercado. Este concepto de "desarrollo" global confía en los poderes virtualmente ilimitados de la innovación tecnológica y las comunicaciones globales. Sin duda, ha realizado intervenciones útiles en economías y políticas estancadas, controladas por el Estado, y le ha dado el primer empujón a muchas sociedades hasta entonces sumergidas en la corrupción burocrática, la ineficiencia y el nepotismo. Los cosmopolitas globales de esta ralea por lo general habitan "comunidades imaginarias", construidas de valles de

silicio y campus de *software*, si bien se ven cada vez más obligados a enfrentar el mundo carcelario de los *call-centers* y el trabajo a destajo que impone la tercerización en el exterior. Un cosmopolitismo global de este tipo celebra de buena gana un mundo de culturas y pueblos plurales ubicados en la periferia, siempre y cuando produzcan saludables márgenes de ganancia dentro de las sociedades metropolitanas. Los Estados que participan de este multinacionalismo cultural afirman gustosos su compromiso con la "diversidad", tanto en su propio territorio como en el extranjero, siempre y cuando la distribución demográfica de la diversidad se nutra fundamentalmente de inmigrantes económicos educados (ingenieros en sistemas, técnicos médicos y empresarios, antes que refugiados, exiliados políticos o pobres). Mientras elogia la "cultura del mundo" o los "mercados del mundo", esta clase de cosmopolitismo se mueve con rapidez y de manera selectiva de una isla de prosperidad a otro nuevo terreno de productividad tecnológica, prestando de modo conspicuo menor atención a la desigualdad persistente y la pauperización que produce este tipo de desarrollo desigual y desparejo.

En mi opinión, la globalización siempre debería comenzar por casa. Una medida justa del progreso global demanda que se evalúe primero cómo se relacionan las naciones globalizadas con "la diferencia interior", es decir, cuáles son los problemas de diversidad y redistribución planteados en el nivel local, y el estado de los derechos y representación de las minorías en el ámbito regional. ¿Cuál es el estatus de los pueblos originarios de Australia, o de los musulmanes de la India, en medio de los revolucionarios mitos y realidades de la conectividad global? En Estados Unidos, por ejemplo, el sueño americano se apoya en la teoría de inmigraciones "en oleadas": los irlandeses, luego los italianos, los judíos, los coreanos y los asiáticos del sur. Sin embargo, existe una despreocupación arraigada, una injusticia estructural, hacia los afroamericanos o los pueblos de las naciones originarias, cuyas demandas éticas y políticas de igualdad y trato justo se traducen en el re-

clamo de indemnizaciones y derechos sobre las tierras. Estos derechos van más allá del "bienestar" o la "oportunidad", y exigen reconocimiento y redistribución al cuestionar la soberanía misma de las tradiciones y los territorios nacionales. Y es debido a sus preguntas y cuestionamientos en este nivel *fundacional* que suele decirse que este tipo de movimientos va "contra los principios estadounidenses". O, en la misma línea, contra los principios australianos. Kim Scott dice:

> Inseguridad, incertidumbre, duda. Todavía suele oírse esta frase en torno a las discusiones respecto de los derechos de los nativos a la propiedad de la tierra, y supuestamente su uso en referencia al contracto económico. No, hay inseguridad, incertidumbre y duda acerca de algo mucho más importante que eso. Mucho más profundo.
> Sobre los fundamentos de la nación. Sobre quién pertenece y quién no. Sobre quiénes somos (Scott, 2001).

Las hegemonías existentes en "casa" nos ofrecen perspectivas útiles acerca de los efectos depredadores que pudiera tener un gobierno global, por más filantrópicas o paliativas que hayan podido ser sus intenciones originarias. Las "soluciones" económicas para resolver la desigualdad y la pobreza nacional e internacional que implementan el FMI y el Banco Mundial, por ejemplo, muestran "un enfoque [...] similar al de un mandatario colonial", según Joseph Stiglitz (2002: 67), quien alguna vez fuera vicepresidente *senior* y economista en jefe del Banco Mundial: "[Pueden] contribuir a crear una economía dual –una economía con bolsas de riqueza–. *Pero una economía dual no es una economía desarrollada*" (el destacado me pertenece). La *re-producción* de economías duales y desiguales como *efecto* de la globalización es lo que vuelve a las sociedades menos beneficiadas más vulnerables a la "cultura de la condicionalidad", por medio de la cual la supuesta concesión

de préstamos se convierte en una intervención obligada en la política:

> Por ejemplo, si el FMI desea que una nación liberalice sus mercados financieros, puede devolver el préstamo a plazos, y los subsiguientes abonos están subordinados a pasos verificables hacia la liberalización. [Y] las *condiciones* [trascienden] la economía e [invaden] áreas que [corresponden] realmente a la política (Stiglitz, 2002: 71-72).

Un orden económico mundial basado en este tipo de prácticas de "condicionalidad" habilita posturas perentorias de poder político que dirigen la política global, y así establece "condiciones" para el resto del mundo ("están con nosotros o contra nosotros") que corren el riesgo de ser unilaterales y no cumplir con la ley internacional o carecer de consenso entre los cuerpos representativos de la comunidad internacional. Cuando el gobierno global se conduce en términos de condicionalidad coercitiva, es difícil plantear negociaciones en pie de igualdad, ya sea con nuestros aliados o nuestros enemigos.

No obstante, existe otro cosmopolitismo, una variedad trinitaria, por así llamarla, nacida del mundo de las pensiones para inmigrantes y de los cuartos de las minorías nacionales o en la diáspora. En un contexto distinto, Julia Kristeva lo llama *cosmopolitismo herido*. A mi juicio, se lo describe mejor como un cosmopolitismo vernáculo que mide el progreso global desde la perspectiva de la minoría. Sus reclamos de igualdad y libertad están signados por "el derecho a la diferencia en la igualdad" (Balibar, 1994: 56), antes que por una diversidad fundada en una "economía dual" (Stiglitz, 2002: 72). Este "derecho a la diferencia", según sugiere Étienne Balibar, no demanda la restauración de una identidad cultural o grupal originaria (o esencialista), ni considera que la igualdad sea la neutralización de diferencias en nombre de una "universalidad" de derechos cuya implementación queda a menudo sujeta a las

definiciones ideológicas e institucionales de qué puede considerarse "humano" en un contexto político o cultural específico. El derecho a la diferencia en la igualdad puede articularse desde la perspectiva tanto de las minorías nacionales como de los migrantes globales, y en cada caso este derecho representa un deseo de revisar los componentes consuetudinarios de la ciudadanía –una ciudadanía política, legal y social (T. H. Marshall), extendiéndolos hasta incluir el ámbito de la "ciudadanía simbólica"– (Avishai Margalit). El aspecto simbólico plantea cuestiones afectivas y éticas ligadas a las diferencias culturales y a la discriminación social, cuestiones de inclusión y exclusión, de dignidad y humillación, de respeto y repudio. En el contexto del des-orden mundial en el que estamos inmersos, la ciudadanía simbólica se define principalmente a partir de una cultura que vela por la "seguridad": ¿cómo distinguimos al inmigrante bueno del inmigrante malo? ¿Qué culturas son seguras? ¿Cuáles son peligrosas?

Nuestra concepción de una ciudadanía soberana centrada en la nación sólo puede concebir la situación de la "pertenencia" a una minoría como un problema ontológico, con lo que convierte la cuestión de *pertenecer* a una raza, un género, una clase o una generación en una especie de "segunda naturaleza", una identificación primordial, una herencia o tradición, una *naturalización* de los problemas que plantea la ciudadanía. El cosmopolita vernáculo, por el contrario, entiende que el compromiso con un "derecho a la diferencia en la igualdad" como un proceso de constitución de grupos y agrupaciones emergentes tiene menos que ver con la afirmación o el reclamo de autenticidad de determinados orígenes e "identidades" que con prácticas políticas y elecciones éticas. Las agrupaciones o solidaridades minoritarias se plantean en respuesta a las fallas y los límites de la representación democrática, y crean nuevos modos de agencia, nuevas estrategias de reconocimiento, nuevas formas de representación política y simbólica, tales como las ONG, los grupos antiglobalización, las comisiones por la verdad, las cortes internacionales, las

agencias locales y los tribunales de transición (las cortes gacaca en la Ruanda rural). El cosmopolitismo vernáculo supone un proceso político que opera *con* los mismos objetivos del gobierno democrático, antes que limitarse a aceptar entidades o identidades políticas "marginales" ya constituidas.

Sostengo, entonces, que el éxito o fracaso de la globalización comienza por casa, como bien lo entendía el gran cosmopolita vernáculo afroamericano W. E. B. Du Bois. En una conferencia sobre derechos humanos que ofreció en 1945, sostuvo que el problema fundamental planteado por la cuestión global puede encontrarse en "el problema de las minorías":

> Debemos considerar a las colonias de los siglos XIX y XX [...] [parte de] los problemas locales que aquejan hoy a Londres, París y Nueva York. [Aquí en Estados Unidos,] en estos estados organizados y dominantes del mundo, hay grupos de personas que ostentan un *status cuasi colonial*: trabajadores afincados en los barrios de emergencia de las grandes ciudades y grupos como los negros de Estados Unidos, físicamente segregados y espiritualmente discriminados tanto en la ley como en las costumbres [...]. Todas estas personas ostentan lo que en realidad cabe considerar un estatus [cuasi] colonial, que constituye el meollo y la esencia del problema de las minorías (cit. en Foner, 1970: 183).

La poeta Adrienne Rich explora el núcleo y la esencia de las minorías globales en *An Atlas of the Difficult World* (1991), una potente serie de poemas sobre el mundo cosmopolítico contemporáneo. Rich toma una medida global –al mismo tiempo moral y poética– al descentrar el lugar desde el cual habla y la ubicación en la que está. No hay aquí ningún acto de ventriloquia ni victimización, ninguna cartografía consensuada. La resistencia de Rich a estas formas fáciles de identificación y resolución se desprende de la capacidad insistente y repeti-

tiva de su verso para revelar la profunda "insatisfacción" que puebla nuestra historia "compartida" de civilización y barbarie humana. La angustia nos permite conectarnos con una memoria del pasado, al tiempo que luchamos por elegir un camino en medio de la tumultuosa historia del presente. Pocas líneas le bastan para evocar con belleza la impaciencia que late en el acto de aprehender *quién* es uno –como individuo, grupo o comunidad–, así como también la dificultad de construir una perspectiva verdaderamente global:

> La memoria dice: ¿quieres hacerlo bien?
> No cuentes conmigo...
> soy un canal de Europa donde flotan cadáveres
> soy una fosa común soy la vida que vuelve
> soy una mesa en la que hay sitio para el forastero
> soy un campo demarcado para los sin tierra
> soy un hombre niño que le dice a Dios que es un hombre,
> soy una mujer que se vende por un boleto de barco
>
> ***
>
> soy un sastre inmigrante que dice *Un abrigo*
> no es una prenda de vestir y nada más,
>
> soñé con Sión soñé con la revolución mundial
> soy un cadáver dragado de un canal de Berlín,
> un río de Misisipi. Soy una mujer que está de pie
> estoy de pie aquí en tu poema. Insatisfecha (Rich, 1991: 44).[2]

2 Texto original: *Memory says, want to do it right? Don't count on me... / I'm a canal in Europe where bodies are floating / I'm a mass grave I'm the life that returns / I'm a table set with room for the Stranger / I'm a field with corners left for the landless / I'm a man-child praising God he's a man, / I'm a woman who sells for a boat ticket / *** / I'm an immigrant tailor who says* A coat */ is not a piece of cloth only / ... / I have dreamed of Zion I've dreamed of world revolution / I'm a corpse dredged from a canal in Berlin / A river in Mississippi. I am a woman standing / I am standing here in your poem. Unsatisfied.*

La insistente reiteración de la frase "soy un... soy una...", como si se tratase de una monótona canción acumulativa del monstruoso hijo de nuestra era, se compromete con los eventos traumáticos que constituyen las historias globales –esclavitud, guerra, inmigración, diáspora, revolución, rebeliones campesinas– al mismo tiempo que revela la insatisfacción de su propio intento por imaginar un modo de poner en escena una relación con un mundo agitado por sus memorias transhistóricas. Cada verso contiene su propio relato encriptado: tal vez sea el de Rosa Luxemburgo el cadáver dragado del canal Landswehr de Berlín, así como el Misisipi en llamas invoca la lucha por los derechos civiles en el sur de Estados Unidos. Rich hace todo lo posible por encontrar un modo de establecer un relato de interés humano, en el sentido que Arendt da al término: una exploración de aquello que está en medio de (*inter-est*), estos momentos distintos e incluso contrapuestos, algo que les permita agruparse en el espíritu de un "derecho a la diferencia en la igualdad". La frase repetida una y otra vez –"soy... una mesa... un campo... un hombre niño... una mujer... un inmigrante– no procura establecer la soberanía de un sujeto-mundo "representativo" capaz de hablar por todas las personas.

Sostener que el "derecho a narrar" es un medio para alcanzar nuestra propia identidad nacional o comunitaria en un mundo global supone la necesidad de revisar nuestra concepción de ciudadanía simbólica y nuestros mitos de pertenencia, identificándonos con los "puntos de partida" de otras historias y geografías nacionales e internacionales. Al ponerse a sí misma en las intersecciones (y los intersticios) de esos relatos, Rich destaca la importancia del revisionismo histórico y cultural: el proceso de sujetarse a una historia particular "pro-

pia" –una historia *local*– o convertirse en sujeto de ella deja a la poeta "insatisfecha", angustiada por saber quién es o cuál es su comunidad, en la marea de una historia transnacional. Si analizamos la relación entre distintas culturas de esta manera, las vemos como parte de un complejo proceso de modernidad "minoritaria", no meramente como una polaridad entre una mayoría y una minoría, entre el centro y la periferia. Rich no sólo enlaza los lamentos de los "desposeídos de la tierra", sino que convierte la abyecta historia contemporánea en una historia productiva y creativa de la minoría como agente social. De un espíritu de resistencia y tolerancia emerge la voluntad de las minorías a vivir, a *hacer*, a introducir el acto de *poesis* en la vida imaginaria del inmigrante o la minoría como parte de la sociedad cívica y civil: "soy un sastre inmigrante que dice *Un abrigo* / no es una prenda de vestir y nada más".

Esta "insatisfacción", ¿es el pesimismo de un idealista o la aspiración de un utópico? Esta mención de una "insatisfacción" ética y poética, ¿es una sutil advertencia contra la postura del "hombre informado" o la del realista político que actúa en gran medida sobre las bases de un claro interés personal?

> estoy de pie aquí en tu poema. Insatisfecha.

No debemos pasar por alto el énfasis del último verso en "de pie" ("soy una mujer que está de pie / estoy de pie aquí en tu poema"), dado que se trata de una peculiar forma de toma de posicionamiento política, el plantarse como ciudadano, como una medida de "bien" público, de respeto y reconocimiento, sobre la cual Judith Shklar (1991) fundó su teoría de la ciudadanía estadounidense. La ciudadanía entendida como "plantarse" da cuenta de su insistencia en la necesidad de mantenernos vigilantemente atentos, como ciudadanos activos, frente a las estrategias de exclusión y discriminación implementadas por un Estado que promete una igualdad formal y una democracia procedimental. En tanto mujer, cuya omisión efectiva de la política resulta condición "negativa" de

la potenciación del ciudadano hombre, Rich se pone allí de pie, se planta, *junto a* aquellos que ocupan el lugar de las minorías en una escala global.

El despertar de estas voces nos conmina a la responsabilidad filosófica y política de concebir la determinación de minorías y la globalización como lo cuasi colonial, como una relación dinámica, dialéctica incluso, que va más allá de las polarizaciones de local y global, centro y periferia y hasta "ciudadano" y "forastero". Un informe reciente de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la Unesco señala que la condición de minoría constituye, de hecho, algo así como una ciudadanía global. En las últimas dos o tres décadas, se ha registrado un crecimiento sin precedentes del número de personas que han cruzado fronteras nacionales o viven entre dos o más de ellas; según estimaciones moderadas, hay 40 millones de trabajadores extranjeros, 20 millones de refugiados, y entre 20 y 25 millones de personas que han padecido desplazamientos internos a causa de hambrunas o guerras civiles. Los inmigrantes, los refugiados y las minorías residentes en el corazón de los centros metropolitanos del norte y del sur reflejan la presencia más tangible y cercana del mundo global o transnacional tal como existe dentro de las sociedades "nacionales".

Cuando hablamos de la creciente expansión de las fronteras y los territorios del mundo globalizado, no debemos dejar de reconocer hasta qué punto es preciso volver a cartografiar nuestros propios paisajes íntimos y autóctonos con el propósito de incluir a sus nuevos ciudadanos o a aquellos cuya presencia ciudadana ha sido hasta ahora aniquilada o marginalizada. Los movimientos regionales de personas dentro de los Estados-nación, al igual que el impacto financiero y cultural de los inmigrantes sobre sus comunidades y sociedades "originales", no deben ser pasados por alto en favor de una celebración de las comunidades en diáspora. En mi estado natal, Maharashtra, el partido Shiv Sena se volvió contra la minoría musulmana, considerándola "extranjera", durante los moti-

nes de fines de los años ochenta, inmediatamente después de haber hecho algo similar con los "refugiados económicos" del sur de la India, que habían llegado a Bombay en busca de trabajo unos diez años antes.

El artículo 27, una de las dos convenciones fundamentales que busca implementar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sostiene que "en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, *a tener su propia vida cultural*, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma". No obstante, el artículo 27 destaca la necesidad de que las minorías "preserven" su identidad cultural, en vez de que se agrupen en nuevas comunidades de minorías. A pesar de sus buenas intenciones, este tipo de derechos ignoran la existencia política "intercultural" y el imperativo ético al que nos conminan Rich y Du Bois. Para Rich, el "yo" hablante, la localización y la locución de la voz poética, debe repetirse y reverberar a través de distintos momentos históricos específicos de la problemática de las minorías. Para Du Bois, una minoría sólo descubre su fuerza política y su forma estética cuando se articula *a través de* comunidades de diferencia y junto a ellas, en actos de agrupación y coalición contingente. Muchos Estados miembro de la Organización de Naciones Unidas han propuesto una enmienda según la cual, por ejemplo, los inmigrantes no deberían ser considerados minorías. Estos sostienen que "la existencia misma de minorías *no asimiladas* constituiría una amenaza a la unidad nacional, y por tanto las provisiones relacionadas con los derechos de las minorías no deberían aplicarse en casos donde pudieran alentar la emergencia de nuevos grupos minoritarios, o distorsionar el proceso de asimilación, amenazando de esta manera la unidad del Estado" (Horn, 1994). Las minorías son parte de ese proceso constante de "artificio humano", en palabras de Hannah Arendt, por el cual "no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como

miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales" (Arendt, 1998: 251).

Hacia el fin de esta exploración del artificio y la agencia de la minoría nacional y global, quisiera volver a casa. A casa, aquella Bombay donde comenzó mi historia. Pero ahora resulta difícil regresar a Bombay sin atravesar esa entrada llena de espejos, *Hijos de la medianoche*, de Salman Rushdie, los *Buddenbrook* de Bombay. El gusto fetichista por la descripción profusa y desesperada que caracteriza el estilo de *Hijos de la medianoche* significa el deseo de preservar, en un detalle minucioso y cotidiano, el cosmopolitismo ilustrado que durante tanto tiempo se asociara a esta ciudad. Pero Rushdie coloca adrede, bajo esta creencia, una verdadera bomba de tiempo:

> Fisión de Saleem, soy la bomba de Bombay, mírame explotar, huesos que se parten se quiebran bajo la atroz presión de la multitud, una bolsa de huesos que cae y cae [...] sólo una criatura quebrada que tira partes a la calle, porque he sido demasiadas personas. La vida, a diferencia de la sintaxis, le permite a uno más de tres, y al fin en algún lugar el golpe de un reloj, doce campanadas, liberan (Rushdie, 1982: 533).

La fisión de sintaxis que hace volar Bombay –la *bomba* de Bombay– es una maravillosa imagen de esta ciudad de "demasiadas personas" y demasiadas historias. Pero resulta también una visión profética de las bombas que estallaron en Bombay en 1993 y que redujeron a cenizas al menos a cinco rascacielos en cuestión de horas. Los medios del mundo, en su agitada búsqueda de precedentes históricos al 11 de septiembre, no dedicaron siquiera unas pocas palabras a lo ocurrido aquel día en Bombay. "[H]uesos que se parten se quiebran bajo la atroz presión de la multitud."

Los ataques terroristas y distintos incidentes de disturbios comunales supieron dejar su trágica huella en una ciudad que, en la superficie, parece funcionar activamente contra esos límites étnicos y religiosos y a través de ellos. Rushdie por lo general toma la ruta costera, que atraviesa Marine Drive, cuando se dirige del sur al norte de la isla. Pero si uno se desvía de Marine Drive e ingresa en el antiguo interior de la ciudad, entra en otro mundo. Entonces uno pasa por la plaza de Azad, justo frente a la escuela de la catedral anglo-escocesa, después por las comunidades católicas romanas y de Goa que rodean Girgaum, a través de los asentamientos parsi de Grant Road y por las áreas musulmanas de la calle Mohamedalli. Si se gira a la izquierda, en una curva cerrada, antes de llegar a las empobrecidas comunidades anglo-indias de Byculla, es posible dar con el barrio de Nagpada, alguna vez judío, habitado hoy por mujeres pálidas como espectros que venden queso en cuerda y semillas de sésamo de origen judío-iraquí. Allí, en este fecundo interior de la ciudad, con sus distintas capas de comunidades, es donde los disturbios comunales de principios de los años noventa dejaron los recuerdos más perdurables y devastadores.

Pero en este mundo multihistórico de Bombay, asolado hoy por los miedos y los acicates del fundamentalismo, vive un poeta llamado Prakash Jadhav, de la comunidad dalit, que escribe sobre los intocables sin techo que sobreviven en las calles de Bombay. En "Under Dadar Bridge", registra una vista de la ciudad bajo los arcos de uno de sus puntos más característicos, y tiene una interesante historia hindú-musulmana para contar:

> Eh, mamá, ¿cuál es mi religión? ¿Quién soy?
> ¿Qué soy?
> ¡Tú no eres hindú ni musulmana!
> Eres una chispa abandonada de los
> potentes fuegos del mundo.
> ¿Religión? ¡Por aquí me paso la religión!

> Las putas tienen una única religión, hijo mío.
> Si quieres un agujero para coger, ¡mantén
> la pija en el bolsillo! (Jadhav, 1992: 56-57)[3]

De pronto, un puente de Bombay se convierte en el lugar en el cual un poema maratí es traducido al inglés por un poeta que habla tanto el florido lenguaje de un dialecto devocional ("una chispa abandonada de los / potentes fuegos del mundo") como un *slang* que recuerda a los poetas de las Panteras negras, que han dejado una perdurable influencia en la poesía dalit ("Si quieres un agujero para coger, ¡mantén la pija en el bolsillo!"). El lenguaje del poema captura algo de la chispa del cosmopolitismo vernáculo que he intentado explorar. Y el rechazo del poema a identificarse con la polarización hindú-musulmán, ya sea en términos comunitarios o doctrinales, traza esta pequeña "chispa del mundo" en el ámbito mayor del estatus cuasi colonial de Du Bois, el de aquellos "afincados en los barrios de emergencia de las grandes ciudades, grupos físicamente segregados y espiritualmente discriminados tanto en la ley como en las costumbres". Estos son *hoy en día* los problemas locales de Bombay, París, Londres y Hong Kong, *porque la globalización comienza en casa.*

En la voz insatisfecha de Adrienne Rich –"soy… […] soy… […] soy…"– y en las preguntas insistentes de Prakash Jadhav –"¿Quién soy? ¿Qué soy?"– percibimos un derecho a narrar, el deseo de "un derecho colectivo y ético a la diferencia en la igualdad" (Balibar, 1994: 56). Ningún nombre te pertenece hasta que no lo digas; alguien devuelve tu llamado y de pronto se establece un circuito de signos, gestos y gesticulaciones con el que ingresas en el territorio del derecho a narrar. Eres

3 Texto original: *Hey, Ma, tell me my religion. Who am I? / What am I? / You are not a Hindu or a Muslim! / You are an abandoned spark of the / World's lusty fires. / Religion? This is where I stuff religion! / Whores have only one religion, my son. / If you want a hole to fuck in, keep / Your cock in your pocket!*

parte de un diálogo que al principio puede no ser oído o anunciado –siempre pueden ignorarte–, pero ya nadie puede negar tu estatus como persona. En un país distinto que también es tuyo, tu persona se divide, y siguiendo el sendero que se bifurca, terminas encontrándote en un doble movimiento... como desconocido y también como amigo.

6. Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el derecho a la significación

La crítica poscolonial da cuenta de las desiguales y desparejas fuerzas de representación cultural involucradas en la disputa por la autoridad política y social dentro del orden mundial moderno. Las perspectivas poscoloniales surgen de los testimonios coloniales o anticolonialistas de los países del Tercer Mundo y del testimonio de minorías dentro de la división geopolítica entre Oriente y Occidente, norte y sur. Estas perspectivas intervienen en los discursos ideológicos de la modernidad que intentaron conceder una "normalidad" hegemónica al desarrollo desigual y las distintas, a menudo desfavorecidas, historias de naciones, razas, comunidades y pueblos. Su revisión crítica opera en torno a cuestiones de diferencia cultural, autoridad social y discriminación política, con el propósito de revelar los momentos de antagonismo y ambivalencia que atraviesan los procesos de "racionalización" característicos de la modernidad. Asimilando la propuesta de Habermas a nuestros propósitos, podríamos sostener también que el proyecto poscolonial, en su nivel teórico más general, busca explorar aquellas patologías sociales –"pérdida de sentido, condiciones de anomia"– que ya no pueden simplemente ser "*agavilladas* en torno al antagonismo de clases, [sino que] se disgregan en una amplia dispersión de posibles contingencias históricas" (Habermas, 1989: 410).

Tales contingencias a menudo ofrecen los fundamentos históricamente necesarios para elaborar estrategias de emancipación, para desplegar nuevos antagonismos sociales. La tarea de reconstituir el discurso de la diferencia cultural exige

más que un mero recambio de contenidos y símbolos culturales, en tanto cualquier forma de reemplazo dentro del mismo marco de tiempo representacional nunca resultará adecuada. Esta reconstitución obliga a una revisión radical de la *temporalidad* social en la cual pueden escribirse las historias emergentes: la rearticulación del "signo" en que se inscriben las identidades culturales. Y hablar de la contingencia como el *tiempo significante* de las estrategias contrahegemónicas no supone una celebración de la "falta" o el "exceso", así como tampoco una serie de ontologías negativas que se perpetúan a sí mismas. Este "indeterminismo" es la marca del espacio conflictivo y al mismo tiempo productivo del cual emerge la arbitrariedad del signo de significación cultural dentro de los límites reguladores del discurso social.

Es en este saludable sentido que varias teorías críticas contemporáneas se animan a sugerir que nuestras lecciones más valiosas de vida y pensamiento provienen de aquellos que han padecido alguna sentencia histórica: subyugación, dominación, diáspora, desplazamiento. Incluso existe cada vez más la convicción de que la experiencia afectiva de la marginalidad social –tal como queda plasmada en formas culturales no canónicas– tiene la capacidad de transformar nuestras estrategias críticas. Nos obliga a confrontar el concepto de cultura fuera de los *objets d'art* o más allá de la canonización de la "Idea" estética, y de esta forma a comprometernos con la cultura como una producción desigual e incompleta de sentido y valor, a menudo compuesta de demandas y prácticas inconmensurables, y producidos en el acto mismo de supervivencia social. La cultura logra crear una textualidad simbólica, ofrece a la alienante cotidianidad un "aura" de identidad, una promesa de placer. La transmisión de estas "culturas de supervivencia" no tiene lugar en el ordenado *musée ordinaire* de las culturas nacionales –destinadas supuestamente a sostener la continuidad de un pasado auténtico y un presente vivo–, sin importar si esta escala de valor se preserva en las tradiciones nacionales organicistas del romanticismo o en el marco de las proporciones más universales del clasicismo.

La cultura entendida como una estrategia de supervivencia es tanto *transnacional* como *de traducción*. Es transnacional porque los discursos poscoloniales contemporáneos tienen sus raíces en historias específicas de desplazamiento cultural: en la "ruta del esclavo" por la que circulaban la esclavitud y la servidumbre, en el "viaje al exterior" de las misiones civilizadoras colonialistas, en la tensa situación de todos los inmigrantes tercermundistas de posguerra en Occidente o en el tráfico de refugiados políticos y económicos dentro y fuera del Tercer Mundo. Es de traducción porque estas historias espaciales de desplazamiento –acompañadas ahora por las ambiciones territoriales de las tecnologías de comunicación globales– nos llevan a preguntarnos *cómo* significa la cultura, o qué significa *cultura*, cuestiones bastante complejas. Resulta crucial discernir el parecido y la similitud de los diferentes *símbolos* en distintas experiencias culturales –literatura, arte, música, rituales, vida, muerte– de la especificidad social de cada una de estas producciones de sentido en su circulación *como signo* en el marco de ubicaciones contextuales específicas y sistemas sociales de valor. La dimensión transnacional de la transformación cultural –migración, diáspora, desplazamiento, reubicaciones– convierte el proceso de especificación o ubicación que supone toda traducción cultural en un complejo proceso de significación. Esto se debe a que no es posible aludir al discurso natural(izado) y unificador de la tradición del "pueblo", "la gente" o "la nación" –esos persistentes mitos de la particularidad cultural– a la ligera. La gran (si bien turbadora) ventaja de esta posición es que nos lleva a ser cada vez más conscientes de la cultura como construcción, de la invención de la tradición, de la naturaleza retroactiva de la afiliación social y la identificación psíquica.

La perspectiva poscolonial parte de las tradiciones de la sociología del subdesarrollo o la teoría de la "dependencia". En tanto modo de análisis, procura revisar aquellas pedago-

gías nacionalistas o "nativistas" que establecieron la relación entre el Tercer Mundo y el Primer Mundo como una estructura de oposición binaria. La perspectiva poscolonial resiste cualquier intento de ofrecer una explicación social holística, forzando siempre el reconocimiento de los complejos vínculos políticos y culturales que existen en la superficie de estas esferas políticas a menudo contrapuestas.

Es a partir de esta ubicación híbrida del valor cultural –lo transnacional como una cuestión de traducción– que el intelectual poscolonial procura elaborar un proyecto histórico o literario. Se ha desarrollado en mí la convicción creciente de que los encuentros y las negociaciones de sentidos y valores diferenciales que podemos encontrar dentro de los discursos gubernamentales y de las prácticas culturales que constituyen la textualidad "colonial" supieron poner en acto, *avant la lettre*, muchas de las problemáticas de significación y juicio que se han vuelto moneda corriente en la teoría contemporánea, tales como la aporía, la ambivalencia, la indeterminación, la cuestión de la clausura discursiva, la agencia amenazada, el estatus de la intencionalidad o el desafío a los conceptos "totalizadores", por nombrar tan sólo algunas.

En términos generales, podemos decir que en las matrices de la modernidad occidental, constituidas durante los siglos XVIII y XIX, existe una contramodernidad "colonial" capaz de poner en tela de juicio, si se la reconoce, ese historicismo que, siguiendo un relato lineal, vincula de manera analógica el capitalismo tardío a los síntomas comúnmente adjudicados a la posmodernidad: lo fragmentario, el simulacro y el pastiche. Ese vínculo se establece sin tomar en cuenta las tradiciones históricas de contingencia cultural e indeterminación textual surgidas como consecuencia de los distintos intentos de producir un sujeto colonial "ilustrado" –tanto en sus variantes nativa como extranjera– y que transformaron, sobre la marcha, ambas márgenes antagonistas de la agencia cultural.

Los discursos de la crítica poscolonial exigen formas de pensamiento dialéctico que no desautoricen ni subroguen la

otredad (alteridad) que constituye el dominio simbólico de las identificaciones físicas y sociales. La inconmensurabilidad de los valores y las prioridades sociales que el crítico poscolonial representa no puede ser relegada a un relativismo que da por supuesto un mundo público y simétrico. Y el potencial cultural de estas historias distintas ha llevado a Fredric Jameson a reconocer el "'internacionalismo' de las situaciones nacionales" en la crítica poscolonial de Roberto Fernández Retamar. Lejos de funcionar como una absorción de la particularidad en lo general, el acto mismo de articular las diferencias culturales "nos llama a cuestionarnos del todo en la medida en que reconoce al Otro [...] ni reduce el 'Tercer Mundo' a algún homogéneo Otro de Occidente, ni tampoco celebra de modo vacío el 'sorprendente' pluralismo de las culturas humanas" (Fernández Retamar, 2003: 19-20).

Los fundamentos históricos de esta tradición intelectual pueden encontrarse en el impulso revisionista presente en muchos pensadores poscoloniales. C. L. R. James alguna vez señaló que la prerrogativa poscolonial consistía en reinterpretar y rescribir las formas y los efectos de una conciencia colonial "anterior" a partir de la experiencia posterior del desplazamiento cultural que signa las historias más recientes, de posguerra, de la metrópolis occidental. Un proceso similar de traducción –y transvaloración– cultural resulta evidente en el juicio de Edward Said, según el cual se trata de una respuesta de las desesperadas regiones poscoloniales "en un intento tremendamente enérgico por compartir un desafío común con el mundo metropolitano y reinscribir, reinterpretar y expandir los sitios de intensidad y el terreno de disputa con Europa" (Said, 1986).

¿De qué manera la deconstrucción del signo, con su énfasis en la indeterminación del juicio político y cultural, transformó nuestra concepción del sujeto de la cultura y el agente histórico del cambio? Puestos a refutar los grandes relatos de continuidad, ¿qué temporalidades alternativas creamos para articular las formaciones contrapuntísticas (Said) o disrupti-

vas (Spivak) que suponen la raza, el género, la clase y la nación dentro de una cultura mundial transnacional?

Estas cuestiones problemáticas se activan dentro de los términos y las tradiciones de la crítica poscolonial en la medida en que esta reinscribe las relaciones culturales entre esferas sociales antagónicas. Los actuales debates del posmodernismo ponen en tela de juicio la astucia de la modernidad a través del análisis de sus ironías históricas, sus temporalidades disyuntivas y la naturaleza paradójica del progreso. El valor y las consecuencias de este tipo de juicios se verían profundamente afectados si aceptaran abrirse al argumento de que las historias metropolitanas de la *civitas* no pueden ser concebidas sin evocar los antecedentes coloniales de los ideales de civilidad. La traducción poscolonial de la modernidad no se limita a revaluar los contenidos de una tradición cultural o a transponer valores entre distintas culturas echando mano al espíritu trascendente de una "humanidad común".

La traducción cultural transforma el valor de la cultura como signo en la firma del tiempo del "presente" histórico que está luchando por encontrar su propio modo de narración. El signo de la diferencia cultural no celebra las grandes continuidades de una tradición pasada, los relatos de progreso sin costuras, la vanidad de los deseos humanistas. La "cultura como signo" articula ese momento intermedio en que la norma del lenguaje como sistema semiótico –la diferencia lingüística, la arbitrariedad del signo– se convierte en una lucha por un *derecho a significar* histórico y ético. La norma del lenguaje como sistema significante –la posibilidad de decirlo todo– se convierte entonces en mala norma del discurso, y sólo algunos tienen derecho a hablar diacrónica y diferencialmente, mientras que "otros" –las mujeres, los inmigrantes, los pueblos del Tercer Mundo, los judíos y los palestinos, por ejemplo– se ven reducidos a hacerlo sólo de manera sintomática o marginal. ¿De qué modo es posible convertir el valor formal de la diferencia lingüística en un análisis de la diferencia cultural? ¿De

qué manera es posible convertir la "arbitrariedad" del signo en una serie de prácticas críticas de la autoridad social? ¿En qué sentido constituye esto una interrupción de los discursos de la modernidad?

Aquí no se trata simplemente de la necesidad de una semiología poscolonial. Desde la perspectiva poscolonial, estamos hablando de una intervención en el modo en que los discursos de la modernidad estructuran sus objetos de conocimiento. El derecho a significar –a darse nombre a uno mismo– emerge del momento de lo indecidible, según sostiene Jacques Derrida en "Torres de Babel", su ensayo acerca de la "traducción figurativa". No olvidemos que este filósofo considera que la traducción es el tropo por antonomasia del proceso de desplazamiento a partir del cual el lenguaje consigue nombrar su objeto. Pero resulta mucho más sugestiva aún, sobre todo para nuestra perspectiva poscolonial, la metáfora utilizada por Derrida para describir el proceso cultural y comunal de "hacerse un nombre propio", que no es sino la de Babel: "los semitas querían acercar el mundo a la razón, y esta razón bien puede significar al mismo tiempo una violencia colonial [...] y una transparencia pacífica de la condición humana" (Derrida, 1987).

Nada más alejado que aquello que Terry Eagleton ha descripto recientemente como "una huella o aporía, [...] ese inefable resquicio de diferencia que elude cualquier clase de formalización, ese vertiginoso momento de error, caída o *jouissance*" (Eagleton, 2006: 451). Lo indecidible del discurso no debe ser leído como un "exceso" del material significante, como una estetización de la arbitrariedad formal del signo. Antes bien, representa, tal como sugiere Habermas, la ambivalencia fundamental de la estructura del conocimiento moderno; "incondicionalidad" es el proceso bifronte que opera en el momento moderno del juicio cultural, donde la pretensión de verdad busca justificar sus proposiciones en términos de la especificidad de lo "cotidiano". Lo indecidible y lo condicional están inscriptos en "los procesos *fácticos* de entendimiento.

[...] La validez que se pretende para las proposiciones y las normas transciende los espacios y los tiempos; *'elimina' espacio y tiempo*, pero tal pretensión se entabla en cada caso *aquí y ahora*, en contextos determinados" (Habermas, 1989: 382).

Con el debido respeto a Eagleton, no se trata en absoluto de un momento confuso de falla; antes bien, es precisamente el acto de representación como un modo de regular los límites o la noción misma de límite de los conocimientos culturales. Habermas nos muestra que lo indecidible o lo "incondicional" constituyen las bases epistemológicas de la especificidad cultural, y así, en el discurso de la modernidad, la pretensión de conocimiento pasa de lo "universal" al dominio de la práctica cotidiana, ligada al contexto. Sin embargo, la noción de razón comunicativa de Habermas supone un entendimiento intersubjetivo y un reconocimiento recíproco. Esto hace que su idea de particularidad cultural resulte esencialmente consensual y esencialista. ¿Qué ocurre con aquellas culturas coloniales atrapadas en el drama de la dialéctica del amo y el esclavo o la servidumbre?

Resulta difícil encontrar una evocación más profunda de esta noción del derecho a significar, en el contexto de la poesía poscolonial contemporánea, que la que hallamos en el poema de Derek Walcott sobre la colonización del Caribe a través de la posesión de un espacio por medio del poder de nombrar. En "Names", el lenguaje común despliega una autoridad aurática, una personalidad imperial; pero a través de una práctica específicamente poscolonial de repetición, Walcott desplaza el centro de atención del nominalismo de ese imperialismo lingüístico hacia la emergencia de una historia distinta del signo. Se trata de otro destino de la cultura entendida como lugar, uno que ya no parte sólo de la subversión y la transgresión, sino también de la prefiguración de cierta solidaridad posible entre las distintas etnicidades que dan cita en la historia colonial. Walcott indaga ese espacio de traducción cultural que se abre en el significado doble de la palabra *cultura*: cultura como nombre del imaginario social

y como el acto que permite injertar las voces de las personas reducidas a servidumbre, los desplazados, los sin nombre, en la agencia de la palabra.

> Mi raza comenzó como comenzó el mar,
> sin nombre y sin horizonte,
> con piedrecitas bajo mi lengua,
> y un orden distinto para las estrellas...
>
> ¿Nos hemos fundido en un espejo,
> dejando nuestras almas detrás?
> El orfebre de Benarés,
> el picapedrero de Cantón,
> el artesano de Benín.
>
> Un águila marinera chilla desde la roca,
> y mi raza comenzó como el aleto
> con ese grito,
> esa vocal terrible,
> ese ¡*I*!*
>
> [...] este palo
> para escribir nuestros nombres sobre la arena
> que el mar vuelve a borrar, ante nuestra indiferencia.
>
> Y cuando nombraron a estas bahías
> bahías,
> ¿fue con nostalgia o con ironía? [...]
>
> ¿Dónde estaban las cortes de Castilla?
> Las columnatas de Versalles
> son aquí palmas de palmito

* Homofonía intraducible entre "*I*" (yo, primera persona del singular) y la onomatopeya del quejido. [N. de T.]

con cresta de corintio,
denigrantes diminutivos,
entonces, el pequeño Versalles
representaba planos para el chiquero,
el nombre de las manzanas amargas
y las uvas verdes
de su exilio. [...]

Como hombres que eran, no podían vivir
sin dar antes por sentado
que todo tenía derecho a ser un nombre.
Los africanos consintieron,
repitieron y los modificaron.

Escuchen, mis niños, repitan:
moubain: el jobo,
cerise: la cereza silvestre,
baie-la: la bahía,
con su voz verde y fresca
alguna vez fueron ellos mismos
así como el viento moldea
nuestras inflexiones naturales.

Estas palmas son más grandes que Versalles,
porque ningún hombre las hizo,
sus columnas caídas son mayores que Castilla,
ningún hombre las deshizo,
salvo el gusano, que no tiene yelmo,
pero ha sido siempre el emperador,

y niños, miren estas estrellas
sobre el bosque de Valencia.

Ni Orión,
ni Betelgeuse,
díganme, ¿a qué se parecen?

¡Respondan, malditos pequeños árabes!
Luciérnagas atrapadas en melaza, Señor.
(Walcott, 1990: 305-308)[4]

En este poema, coexisten dos mitos de la historia, ligados a versiones opuestas acerca del papel que desempeña el lenguaje en el proceso de conocimiento cultural. Por un lado, encontramos el proceso pedagógico de nominalización imperialista:

Como hombres que eran, no podían vivir
sin dar antes por sentado
que todo tenía derecho a ser un nombre.

En contraposición a ello, se plantea el consentimiento africano que, al repetir las lecciones de los maestros, cambia sus inflexiones:

4 Texto original: *My race began as the sea began, / with no nouns, and with no horizon, / with pebbles under my tongue, / with a different fix on the stars... // Have we melted into a mirror, / leaving our souls behind? / The goldsmith from Benares, / the stonecutter from Canton, / the bronzesmith from Benin. // A sea-eagle screams from the rock, / and my race began like the osprey / with that cry, / that terrible vowel, / that I! // ... this stick / to trace our names on the sand / which the sea erased again, to our indifference. // And when they named these bays / bays, / was it nostalgia or irony?... // Where were the courts of Castile? / Versailles' colonnades / supplanted by cabbage palms / with Corinthian crests, / belittling diminutives, / then, Little Versailles / meant plans for the pigstry, / names for the sour apples / and Green grapes / of their exile... // Being men, they could not live / except they first presumed / the right of everything to be a noun. / The African acquiesced, / repeated, and changed them. // Listen, my children, say: /* moubain: *the hogplum, /* cerise: *the wild cherry, /* baie-la: *the bay, / with the fresh Green voices / they were once themselves / in the way the wind bends / our natural inflections. // These palms are greater tan Versailles, / for no man made them, / their fallen columns greater tan Castile, / no man unmade them / except the worm, who has no helmet, / but was always the emperor, // and children, look at these stars / over Valencia's forest! // Nor Orion, / Not Betelgeuse, / tell me, what do they look like? / Answer you damned Little Arabs! / Sir, fireflies caught in molasses.*

moubain: el jobo,
cerise: la cereza silvestre,
baie-la: la bahía,
con su voz verde y fresca
alguna vez fueron ellos mismos. [...]

El propósito de Walcott aquí no es oponer la pedagogía del proceso de nominalización imperialista a la apropiación inflexiva de la voz nativa; en vez de ello, nos propone ir más allá de esta idea binaria del poder con el objetivo de reorganizar nuestra concepción del papel que desempeña el lenguaje en las negociaciones de política cultural. El poeta pone en acto el derecho del esclavo a significar no sólo por mera negación del "derecho a ser un nombre" imperialista, sino también por medio del cuestionamiento de la subjetividad masculina y autoritaria que produce el proceso colonizador. ¿Qué es el "hombre" como efecto del signo –el nombre– que le da el discurso colonizador, y sujeto a él? Para ello, Walcott plantea el problema del comienzo por fuera de la cuestión de los orígenes, más allá de ese campo de visión en perspectiva que la conciencia humana constituye en el "espejo de la naturaleza" (palabras con que Richard Rorty célebremente describió el proyecto del positivismo). Según esta ideología, el lenguaje siempre es una forma de epistemología visual, la mímesis de una realidad dada de antemano; el conocimiento está directamente relacionado a una polaridad de confrontación entre sujeto y objeto, yo y otro.

Dentro de este modo de representación, nombrar (o ponerle nombres) al mundo es un acto mimético. Tiene sus raíces en una concepción idealista del signo icónico, que asume que la repetición en el lenguaje es el síntoma de un acto inauténtico, de nostalgia o burla. En un contexto de nominalización imperialista, esto sólo puede arrojar por resultado un desdén etnocéntrico o una desesperación cultural:

¿Dónde estaban las cortes de Castilla?
Las columnatas de Versalles
son aquí palmas de palmito
con cresta de corintio,
denigrantes diminutivos.

Por ello, Walcott decide comenzar la historia por otra parte: en esa temporalidad de la negación de las esencias a la que nos conduce Fanon, en ese momento de indecidibilidad o incondicionalidad que da origen a la ambivalencia de la modernidad en el momento mismo en que ejecuta sus juicios críticos o procura dar justificación a sus hechos sociales. Al posesivo y coercitivo "derecho" del nombre occidental, Walcott contrapone un modo distinto de habla, un tiempo histórico diferente que se deja entrever en el discurso de los esclavizados o los sujetos a servidumbre: el orfebre de Benarés, el picapedrero de Cantón, el artesano de Benín.

Mi raza comenzó como comenzó el mar,
sin nombre y sin horizonte. [...]

Yo comencé sin memoria,
Yo comencé sin futuro. [...]

Nunca alcancé ese momento
en que un horizonte escindió la mente [...][5]

Y mi raza comenzó como el aleto
con ese grito,
esa vocal terrible,
ese ¡*I*!

5 Texto original (no incluido en la cita precedente): *I began with no memory, / I began with no future... // I have never found that moment / when the mind was halved by a horizon...*

¿Supone la esclavitud la existencia de una atemporalidad histórica? Al borrar el sujeto soberano de la mente occidental, de esa mente escindida por un horizonte, Walcott borra también el modo historicista que funda la misión civilizadora colonial en la cuestión del origen de las razas. "Mi raza comenzó [...] sin nombre". Con ello, Walcott destruye el relato eurocéntrico de los nombres, el intento de objetificar el Nuevo Mundo, de encerrarlo en la teleología del nombre, en el fetiche de la nominalización. En su destrucción de esta teleología del sujeto de nominalización, el poeta se niega a totalizar las diferencias, a hacer de la cultura un sistema holístico y orgánico. Más aún, detiene de manera explícita ese impulso hacia el futuro del discurso (imperialista) de la modernización o el progreso, que oculta el momento disyuntivo y fragmentado del "presente" colonial y lo sepulta bajo los grandes relatos y los nombres grandiosos: Castilla, Versalles. De esta forma, desnuda el tiempo y espacio en que se plantea la lucha del poeta poscolonial por el nombre propio.

El momento atemporal de Walcott, esa indecidibilidad a partir de la cual construye su relato, abre el poema al presente histórico que Walter Benjamin, en su descripción del historiador, caracteriza como "un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia" (Benjamin, 1973: §16). Aun así, ¿cuál es la historia que se rescribe en este presente? ¿Dónde se encuentra el sujeto poscolonial?

Con "esa vocal terrible, ese *I*", Walcott abre el presente disyuntivo en que el poema escribe su propia historia. Esa "I" como vocal, como la arbitrariedad del significante, es el signo de la iteración o la repetición; no es nada en sí misma, salvo su propia e irreductible diferencia. El "*I*" como pronombre [yo], en reconocimiento de una posición-sujeto colonial esclavizada, es confrontado por la repetición de la "I" como signo vocal en los dos sentidos de la palabra (de la voz y vocal en el sentido alfabético), como agencia de la historia, marcando

su nombre sobre las cambiantes arenas para constituir una comunidad en la diferencia poscolonial, inmigrante: india, china, africana. Con esta disyuntiva –la doble lectura de "I"–, Walcott escribe una historia de diferencia cultural que convierte a la producción de diferencias en la definición política y social del presente histórico. Las diferencias culturales deben ser entendidas en su constitución de identidades –de manera contingente, indeterminada– entre la repetición de la vocal *i* (que siempre puede reinscribirse, reubicarse) y la restitución del sujeto *I* [yo]. Leídas de esta forma, entre la *i* como símbolo y la *I* como signo, las articulaciones de la diferencia –raza, historia, género– jamás resultan singulares, binarias o totalizables. Estos indicadores culturales de diferencia ofrecen una lectura más productiva si se los considera como existencias interrelacionadas. Al señalar su singularidad radical o su voluntad separatista, ponen en riesgo la posibilidad de que su destino histórico cambie, se transforme y se solidarice. Los reclamos de identidad nunca deben ser nominativos o normativos. Para ser productivos, no deben nunca ser nombres; al igual que la vocal, deben ser capaces de hacer su aparición como diferencia frente a otro y de torcer el "derecho" a significar en un acto de traducción cultural.

La revisión poscolonial de la modernidad por la que abogo encuentra un espacio político en la escritura de Raymond Williams. Williams realiza una crucial distinción entre prácticas de oposición emergentes y residuales que demandan lo que él describe como una posición histórica "no metafísica y no subjetivista". No desarrolla mucho más esta compleja idea, pero espero que mi descripción de la agencia como un proceso que emerge de la temporalidad disyuntiva del "presente" en el texto poscolonial pueda contribuir a ella. Esta noción reviste particular interés en el mundo contemporáneo para las pujantes fuerzas de la izquierda que intentan formular una "política de la diferencia" más allá de cualquier concepción esencialista o "nacionalista" de la cultura. Williams deja entre-

ver que en determinados momentos históricos –y el nuestro ciertamente es uno de ellos– la profunda deformación de la cultura dominante le impedirá reconocer "las prácticas políticas y los significados culturales que no están al alcance de la mano" (Williams, 1980: 43).

Esta noción de emergencia de una "minoridad" cultural encuentra una realización vívida en la obra de muchas escritoras afroamericanas, que, según Houston Baker, ponen el énfasis en "el aspecto procesual del significado [...] no en su instanciación material en cualquier momento dado, sino en la eficacia del pasaje" (Baker, 1990). Uno de estos pasajes del tiempo como significado hace aparición con súbita ferocidad en la obra de la poeta afroamericana Sonia Sanchez:

> la vida es obscena en multitudes
> de blanco sobre negro
> la muerte es mi pulso.
> lo que hubiera podido ser
> no es para él/o para mí
> pero lo que habría podido ser
> me llena el vientre hasta ahogarme
> (cit. en Baker, 1990: 329-330).[6]

Se deja oír en la ambigüedad entre "lo que hubiera podido ser" y "lo que habría podido ser"; una vez más, en esa indecidibilidad a través de la cual Sanchez intenta escribir su historia del presente. Se deja leer en ese cambio considerable del tiempo histórico entre un pasado obsceno, racista ("lo que hubiera podido ser"), y la emergencia de un nuevo nacimiento visible en la propia escritura ("lo que habría podido ser"). Se deja ver, sugerido en ese desplazamiento casi imperceptible de tiempo verbal y sintaxis (hubiera, habría), que signa la diferencia entre el pulso de la muerte y el vientre inundado de nacimiento. Y es esta repetición –la repetición de lo que hubiera podido ser en lo que habría podido ser– la que expresa el derecho a significar.

6 Texto original: *life is obscene with crowds / of black on white / death is my pulse / what might have been / is not for him/or me / but what could have been / floods the womb until i drown.*

El pasaje poscolonial a través de la modernidad produce cierta forma de retracción: un pasado proyectivo. No hablamos aquí de una forma cíclica de repetición que circula en torno a la falta. La zona horaria *atrasada* del tiempo de la modernidad poscolonial se mueve *hacia adelante*, borrando un pasado lleno de quejas, atado al mito del progreso, ordenado a partir de las oposiciones binarias de su lógica cultural: pasado y presente, adentro y afuera. Este movimiento hacia adelante no es teleológico ni es un deslizamiento sin fin. La función del atraso provocado por este cambio de zona horaria es desacelerar el tiempo lineal y progresivo de la modernidad con el propósito de revelar su gesto, su *tempi*, "las pausas y acentuaciones de su propio desarrollo". Esto sólo puede lograrse –tal como Walter Benjamin señalara respecto del teatro épico de Brecht– deteniendo el flujo de la vida, interrumpiendo su curso, haciéndolo perceptible como reflujo de asombro.

Cuando se detiene la dialéctica de la modernidad, entra en escena la acción temporal de la modernidad –su progresivo empuje hacia el futuro– y revela "todo lo que involucra el acto mismo de poner en escena" (Benjamin, 1975). Esta demora, este retraso, empuja al pasado, lo proyecta, le da a sus símbolos "muertos" la vida circulatoria de los "signos" del presente, del pasaje, de la rapidez de lo cotidiano. Cuando estas temporalidades se tocan de manera contingente, sus límites espaciales se superponen; en ese momento, sus márgenes se suturan merced a la articulación que impone el presente "disyuntivo". Y este retraso en el tiempo mantiene vivo el hacer y el rehacer del pasado. En tanto negocia los niveles y límites de ese tiempo espacial que he intentado desenterrar por medio de una arqueología poscolonial de la modernidad, podríamos

decir que "carece" de tiempo o historia. ¡Pero no nos dejemos engañar!

Parece "atemporal" sólo en ese sentido en el que, según Toni Morrison, el arte afroamericano "enmudece" ante la figura de su antepasado: "eso era la atemporalidad, esa persona que representaba a ese ancestro" (Morrison, 1985: 343). Y cuando el ancestro regresa de la muerte bajo el disfraz de la hija esclava asesinada, Beloved, vemos la emergencia furiosa de ese pasado proyectivo. Beloved no es ese ancestro, el anciano, que Morrison describe como una personalidad benevolente, instructiva y protectora. Su presencia, como *aparecida*, supone un profundo retraso en el tiempo, y avanza hacia adelante a la vez que no cesa de envolver ese momento del "no estar aquí" que para Morrison supone la ausencia acentuada, disyuntiva, a partir de la cual es posible reconstruir el relato de la esclavitud. Ella, miembro del coro, ubicada a esa distancia misma del "evento" desde la cual la modernidad produce su signo histórico, describe entonces el pasado proyectivo:

> El futuro era el ocaso y el pasado algo que había que dejar atrás. Y si no se quedaba atrás, podías tener que echarlo a patadas [...] Mientras el fantasma se limitara a asomarse desde su lugar fantasmal [...] Ella lo respetaba. Pero si se presentaba de carne y hueso en su mundo, bueno... la culpa al que la tiene. No le molestaba cierta dosis de comunicación entre un mundo y el otro, pero aquello era una invasión (Morrison, 1993).

La emergencia del "pasado proyectivo" introduce en los relatos de identidad y comunidad una escisión necesaria entre el tiempo de enunciación y el espacio del recuerdo. Esta temporalidad "distorsionada" no supone un deslizamiento incesante, sino un modo específico de romper la complicidad entre el pasado y el presente con el propósito de abrir un espacio de revisión e iniciación. En otras palabras, se trata de la articulación entre el pronombre *I* y la vocal *i* que Walcott pone en escena en su proceso de creación de una voz poscolonial, caribeña, que pueda oírse en la experiencia *intersticial* de la diáspora y la inmigración, en algún lugar entre los orígenes "nacionales" del artesano de Benín, el picapedrero de Cantón y el orfebre de Benarés.

Esas historias de esclavitud y colonialismo, que crean las condiciones discursivas necesarias para la existencia de un pasado proyectivo y sus relatos fragmentarios, son extremadamente trágicas y dolorosas, pero su agonía las convierte en textos ejemplares para nuestra época. Representan una idea de acción y agencia más compleja que aquella que ofrecen el nihilismo de la desesperación y la utopía del progreso. Hablan de la realidad de la supervivencia y la negociación que constituye el momento vivo de resistencia, su pesar y su salvación; ese momento del que raramente se habla en las historias heroicas, que por lo general consagran las que elegimos contar y recordar.

7. Para (re)situar a Fanon*

> El colonizado, el subdesarrollado son actualmente animales políticos en el sentido más universal del término.
>
> FRANTZ FANON, *Los condenados de la tierra*

> Una vez, a raíz de cierto comentario de Sartre, [Fanon] dio una explicación de su egocentrismo: el miembro de un pueblo colonizado se ve obligado a ser consciente todo el tiempo de su posición, su imagen; está amenazado por todos los flancos; le resulta imposible olvidar por un instante la necesidad de mantener en alto sus defensas.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *La fuerza de las cosas*

La leyenda de Frantz Fanon en Estados Unidos comienza con la historia de su muerte, el 6 de diciembre de 1961, en la ciudad de Washington. A pesar de su resistencia a tratarse "en ese país de linchadores" (De Beauvoir, 1992: 317), los médicos habían explicado a Fanon que su única oportunidad de sobrevivir era el tratamiento para la leucemia que se administraba en el Instituto Nacional de la Salud de Bethesda, en el estado de Maryland. En compañía de un oficial de la CIA

* Dedicado a mi hermano Sorab: el doctor de mi alma, el sanador de mi mente. Quisiera agradecer a Mark Jerng y David Mulrooney por su invaluable colaboración durante la escritura de este ensayo, y a Lia Brozgal por sus excelentes traducciones.

asignado por la embajada estadounidense en Túnez, Fanon voló a Washington, previa escala en Roma, donde se encontró con Jean-Paul Sartre, con quien no pudo intercambiar siquiera una palabra por su debilidad extrema. Pocos días más tarde, el 3 de octubre, Fanon fue internado en el hospital como Ibrahim Fanon, supuestamente un nombre de guerra "libio" que ya había utilizado al ser hospitalizado en Roma luego de recibir una herida en Marruecos durante una misión realizada para el Frente de Liberación Nacional (FLN) de Argelia.

Su cuerpo estaba severamente dañado, pero no había terminado de dar batalla; resistió su muerte "minuto a minuto", según informó un amigo que se mantuvo junto a su lecho, y sus opiniones y convicciones políticas se convirtieron en las fantasías delirantes de una mente que luchaba contra el desfallecimiento de la luz. Su odio por el racismo estadounidense se tradujo entonces en una profunda desconfianza hacia todo el equipo de enfermeras, y en la última mañana de vida, probablemente luego de una transfusión nocturna, se despertó obsesionado con la idea de que "anoche me pusieron en el lavarropas" (Lanzmann, cit. en Macey, 2000: 489-490).[7] Su deceso era inevitable. "Hicimos todo lo posible", informó su doctor con posterioridad, "pero en 1961 no había mucho para hacer, [...] sobre todo con un paciente que había llegado a nosotros tan tarde" (Alsop, 1969: 21). Tal vez *Los condenados de la tierra*, escrito en un arranque febril entre abril y julio de 1961, haya contribuido a esa fatídica demora. Cuando su mujer, Josie Fanon, le leía las primeras reseñas entusiastas del libro, lo único que él atinaba a decir era: "Eso no me devolverá la médula ósea" (Macey, 2000: 489). El día de su muerte, la policía francesa decomisaba las copias de *Los condenados de la tierra* de las librerías de París (2000: 489). Tras

7 Buena parte de los detalles biográficos y de los incidentes personales han sido tomados del relato de Simone de Beauvoir sobre Fanon en *La fuerza de las cosas*, y de esta sorprendente e informada biografía de David Macey.

su fallecimiento, Simone de Beauvoir recuerda haber visto la fotografía de Fanon por todo París durante un par de semanas, "en la portada de *Jeune Afrique*, en la ventana de la librería Maspero, más joven, más calmado que nunca, y muy apuesto" (De Beauvoir, 1992: 329).

Una persona colonizada debe ser siempre consciente de su propia imagen y proteger celosamente su posición, le dijo alguna vez Fanon a Sartre. Las defensas de los colonizados se ponen a punto para que sean capaces de funcionar como antenas ávidas a la hora de reconocer las señales hostiles que emite un mundo racialmente dividido. En ese proceso de calibración, el colonizado adquiere una inteligencia visceral distintiva, dedicada a garantizar la supervivencia del cuerpo y el espíritu. Los textos más influyentes de Fanon –*Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*– evocan los mundos concretos y contrastantes del racismo colonial tal como podía experimentárselo en la Francia de los años cincuenta y durante la guerra de liberación anticolonial en Argelia diez años después. ¿Se perdió su obra, acaso, en el túnel del tiempo? ¿Debemos considerar que su apasionado alegato según el cual "se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre" (Fanon, 1963) no fue más que una vana ilusión? ¿Será que estos nobles ideales no representan más que el equipaje retórico perdido de aquel portentoso intento de establecer un mundo poscolonial no alineado, inaugurado en la Conferencia de Bandung de 1955? ¿Quién puede retomar y adjudicarse ese sueño ahora? ¿Quién espera aún en la antecámara de la historia? ¿Las ideas de Fanon tras la caída y disolución del movimiento *black power* [poder negro] en Estados Unidos murieron y fueron enterradas junto con Steve Biko en Sudáfrica? ¿O volvieron a nacer luego de que cayera el muro de Berlín y una nueva Sudáfrica tomara su lugar en el escenario del mundo? Preguntas, preguntas...

Cuando advertimos la religiosidad subyacente al lenguaje de ira revolucionaria de Fanon –"los últimos serán los pri-

meros", "ese reino de la violencia será tanto más terrible..." (Fanon, 1963)– y la leemos de manera conjunta con su descripción de la ampliación del círculo de la unidad nacional que en cierta forma "evoca a la vez una secta, una iglesia, una mística" (Fanon, 1963), todo ello despierta nuestras prevenciones y nuestro recelo respecto de los conflictos etnonacionalistas y religiosos de nuestra época. Cuando oímos a Fanon decir que "en el seno del pueblo, desde siempre, la verdad sólo corresponde a los nacionales" (Fanon, 1963), nos sentimos prestos a objetar con furia esta definición tan estrecha y peligrosa de "el pueblo" y "la verdad". El hecho de que Fanon haya sostenido una concepción según la cual la construcción de una conciencia nacional obliga a la homogeneidad cultural y a la desaparición o disolución de las diferencias resulta profundamente problemático. ¿Acaso no está peligrosamente fuera de moda? Las ilusiones que Fanon se hiciera respecto de la revolución argelina fueron capturadas y ejecutadas de manera sumaria, primero por medio de la implementación de un dominio militar burocratizado que violaba su convicción de que "el ejército no es nunca una escuela de guerra sino una escuela de civismo, una escuela política" (Fanon, 1963) y luego merced al surgimiento de grupos fundamentalistas como el Frente de Salvación Islámico. En octubre de 1988, a través de su ventana en el distrito argelino de El Biar, Josie Fanon sólo pudo ver escenas de carnicería. Tras sofocar de manera violenta una manifestación convocada en las calles, el ejército avivó las pasiones de los jóvenes de Argelia, que a su vez respondieron incendiando las patrullas de la policía antes de ser alcanzados por un aluvión de balas. Durante una conversación telefónica con una amiga, la escritora argelina Assia Djebar, Josie sólo atinó a suspirar "Oh, Frantz, otra vez los condenados de la tierra" (Djebar, cit. en Macey, 2000: 506). El legado de Fanon nos llena de preguntas; su presencia virtual y verbal entre nosotros provoca aún más preguntas. Y así debería ser. "¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!" (Fanon, 1973: 192) es la súplica final, inconclusa, con que decidió cerrar *Piel negra, máscaras blancas.*

Este es un buen momento para releer a Fanon, según David Macey, su biógrafo más brillante, porque "Fanon estaba enojado", y sin ese instinto político fundamental que es el enojo no habrá ninguna esperanza para "los condenados de la tierra [que] todavía están entre nosotros" (Macey, 2000: 530). ¿Qué esperanza mantiene viva la ira de Fanon para esta época? Si bien muchas cosas cambiaron, y la historia nunca se presenta dos veces con las nuevas ropas del emperador, *mais plus ça change...* Así como alguna vez se pensó que el progreso y el desarrollo eran los *shibboleths* de una salvación modernizada, occidentalizada, hoy se alzan nuevos imperios globales dispuestos a imponer sus propias misiones civilizatorias en nombre de la democracia y el libre mercado. Como si estos bienes cívicos y políticos fueran mercancías exportables; como si estos "otros" países y culturas fueran tierras vírgenes del fértil espíritu de la libertad; como si las deplorables dictaduras y tiranías de hoy, que deben ser destruidas, no fueran en sí mismas el resultado de intrincadas negociaciones e historias internas directamente ligadas a los poderes mundiales y sus intereses políticos; como si cualquier misión civilizatoria, más allá de sus supuestos objetivos, alguna vez hubiese estado libre de los flagelos del terror psicológico, la arrogancia cultural e incluso la tortura física. "El colonizado, el subdesarrollado son actualmente animales políticos en el sentido más universal del término", escribe Fanon en *Los condenados de la tierra*, y ahora, medio siglo después, yo me propongo preguntar qué se puede rescatar de la ética y la política de descolonización de Fanon y usar para reflexionar sobre la globalización en el sentido actual del término.

En principio, podría parecer irónico, absurdo incluso, buscar asociaciones e intersecciones entre descolonización y globalización –algo así como una analogía forzada por el mero paralelismo–, sobre todo si se tiene en cuenta que la descolonización soñaba clara y decididamente con un "Ter-

cer Mundo" de naciones libres y poscoloniales, mientras que la globalización ve cómo se aleja la nación en el espejo retrovisor, en su veloz carrera hacia una desnacionalización estratégica de la soberanía del Estado. Las aspiraciones globales que buscaban un Tercer Mundo "nacional" se fundaban en las tradiciones internacionalistas del socialismo, el marxismo y el humanismo, mientras que las fuerzas dominantes de la globalización contemporánea tienden a suscribir a las ideas de libre mercado consagradas por las ideologías de las elites tecnocráticas neoliberales. Por último, aunque el propósito fundamental de la descolonización era reafirmar la posesión de la tierra y la territorialidad con el fin de garantizar la seguridad de la política nacional y la igualdad global, la globalización propaga la idea de un mundo constituido por dominios transnacionales virtuales y comunidades interconectadas, que viven de manera vistosa por medio de los sitios web y la conectividad "en línea". ¿En qué sentido, entonces, pueden la mujer o el hombre alguna vez colonizados convertirse en figuras instructivas para nuestro siglo global?

Es preciso situar esta pregunta en el contexto histórico de aquel descubrimiento fundador de Fanon, el de la existencia de una "disposición geográfica" de los regímenes de gobierno coloniales (Fanon, 1963), su célebre descripción de la estructura maniquea o compartimentada de la sociedad colonial. La dualidad genérica que se extiende a lo largo del mundo global de las sociedades colonizadas es "un mundo cortado en dos [...], habitado por especies diferentes" (Fanon, 1963). Como bien sostiene Macey, la compartimentación del espacio es típica de la estructura social de sociedades de colonos como Argelia, pero la dualidad demográfica también se encuentra en otro tipo de sociedades coloniales que se dividen entre el club y el bazar, o a partir de la línea que separa los cuarteles de la sociedad civil. El énfasis de Fanon en la racialización de la desigualdad, desde luego, no se aplica de manera uniforme a las desigualdades del subdesarrollo global contemporáneo. No obstante, su óptica racial –considerada un representante

simbólico de cualquier otra forma de diferencia y discriminación social– resulta útil a la hora de entender la función de los discursos invisibilizadores y normalizadores del progreso y la ciudadanía, tanto en Oriente como en Occidente, que sólo "toleran" aquellas diferencias que son capaces de asimilar culturalmente en sus propios términos *singulares*, o de las que pueden apropiarse en el marco de sus propias tradiciones *sin necesidad de traducción*. Como señala Fanon en el que quizá sea el pasaje más citado (y más discutido) de *Los condenados de la tierra*:

> La originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas. Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura (Fanon, 1963).

A mi juicio, *Los condenados de la tierra* permite que nos elevemos más allá de la inmediatez de su propio contexto anticolonial –la guerra de independencia en Argelia y en el continente africano en general– y que avizoremos una crítica de las configuraciones de la globalización contemporánea. Esto no se debe a que el texto trascienda proféticamente su propio tiempo, sino a su peculiar apuesta histórica hacia el futuro. El lenguaje crítico de la dualidad –ya sea colonial o global– forma parte de una imaginación *espacial* que parece surgir naturalmente en el pensamiento geopolítico de la mentalidad poscolonial y progresista: margen y metrópolis, centro y periferia, global y local, nación y mundo. El famoso tropo de la compartimentación, o maniqueísmo, colonial de Fanon hunde profundamente sus raíces en esta tradición espacial anticolonial. Pero en el relato de *Los condenados de la*

tierra podemos encontrar otro marco de tiempo en funcionamiento, que introduce una dimensión *temporal* en el discurso de la descolonización. Este sugiere que el *futuro* del mundo descolonizado –"se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre" (Fanon, 1963)– sólo es imaginable, o alcanzable, por medio de un proceso de resistencia activa contra las opciones perentorias y polarizantes que los súper poderes imponen a sus Estados "clientes". La descolonización sólo podrá alcanzarse una vez que se destruya el maniqueísmo de la guerra fría; y esa convicción es la que confiere a las reflexiones de *Los condenados de la tierra* una efectividad que va más allá de su publicación en 1961 (y la muerte de su autor el mismo año), y le permite ofrecernos perspectivas importantes y lúcidas sobre el estado del mundo descompartimentado luego de la caída del muro de Berlín en 1989.

Fanon resuelve que el Tercer Mundo debe seguir la vía del socialismo, "basado en el principio de que el hombre es el bien más precioso" (Fanon, 1963). Pero muestra igual insistencia en el hecho de que el Tercer Mundo "no debe contentarse con definirse en relación con valores *previos* [...] El problema concreto frente al cual nos encontramos no es el de la opción, a toda costa, entre socialismo y capitalismo tal como son definidos por hombres de continentes y épocas diferentes" (Fanon, 1963; el destacado me pertenece). Dado que la descolonización sólo es posible por medio de la destrucción de un sistema colonial "compartimentado", el "nuevo humanismo" del Tercer Mundo no podrá emerger con propiedad hasta que no se ponga fin a las tensiones, contradicciones y dependencias bipolares de la guerra fría. Hay dos historias paralelas en *Los condenados de la tierra*: por un lado, la historia maniquea del colonialismo y la descolonización, incrustada en el texto y el contexto, contra la cual la obra despliega una ofensiva ética y política fundamental; por el otro, la historia de las coercitivas "elecciones unívocas" que los guerreros fríos impusieron al resto del mundo, que constituyen las condiciones ideológicas de su escritura. En

su intento de pensar anticipadamente las cuestiones de la libertad y la justicia más allá de la guerra fría, Fanon toma algunos asuntos sin resolver y preguntas sin respuesta relacionados con la mitad del siglo XX y el "fin" del imperio y los proyecta de manera fascinante hacia los futuros inciertos del fin de siglo y el término de la guerra fría. En este sentido, su obra ofrece una genealogía de la globalización que incluye los complejos problemas planteados por la descolonización (en vez del relato, mucho más simple, que parte de la muerte del comunismo y el consiguiente triunfo del neoliberalismo de libre mercado), y por ello es posible afirmar, tanto de manera literal como figurada, que *Los condenados de la tierra* nos lleva de regreso al futuro. Pensemos, por ejemplo, en la enorme cautela de Fanon frente a la cuestión de la conciencia nacional de las naciones "jóvenes", hagamos abstracción de su crítica contra la burguesía nacionalista "subdesarrollada" de los países poscoloniales y prestemos atención a este pasaje como un digno pronóstico del tiempo de nuestros días:

> La conciencia nacional [...] no será en todo caso sino una forma sin contenido, frágil, aproximada. Las fallas que se descubren en ella explican ampliamente la facilidad con la cual, en los jóvenes países independientes, se pasa de la nación a lo étnico, del Estado a la tribu. Son esas grietas las que explican los retrocesos, tan penosos y perjudiciales para el desarrollo y la unidad nacionales (Fanon, 1963).

Desde luego, una de las lecciones más significativas que nos dejó la experiencia poscolonial es que ninguna nación es meramente joven o vieja, nueva o antigua, sin importar la fecha de la declaración de su independencia. Los "nuevos" emergentes nacionales, internacionales y globales crean un inestable efecto de transición, como si la historia atravesara un punto de giro, y es en momentos *de incubación* como esos –esa palabra que Antonio Gramsci utilizara para designar la percepción de "no-

vedad" del cambio– que experimentamos las palimpsestuosas marcas del pasado, el presente y el futuro en figuras peculiarmente contemporáneas del tiempo y el significado. La descripción que hace Fanon de las historias nacionales emergentes como "una forma sin contenido, frágil, aproximada" toma cuerpo en las sombras que proyectan los "retrocesos" etnonacionalistas de nuestros días, los osarios de la limpieza étnica: Bosnia, Ruanda, Kosovo, Gujarat, Sudán. Menos espectaculares, pero no menos trágicas, son las regresiones que conducen al "tribalismo" del fundamentalismo religioso. Y por último tenemos esas tesis profundamente descalificadoras acerca del "choque de civilizaciones" que alguna vez se alzaron contra el Islam y ahora se aplican a los inmigrantes, los refugiados y a cualquier tipo de minoría en general.

La imagen que labró Fanon de un futuro global posterior al colonialismo y la descolonización resulta hoy un *proyecto* ético y político –sí, un plan de acción y al mismo tiempo una aspiración de futuro–, que debe ir más allá del "nacionalismo mezquino" y el puramente formal de la burguesía, dado que "el nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida" (Fanon, 1963). Ahora bien, muchos lectores han sostenido que en *Los condenados de la tierra* abundan las profecías y las polémicas y escasean la planificación y la política, debido a ese nivel deliberadamente universalizado de análisis que ha permitido al libro convertirse, como bien señala Stuart Hall, en "la Biblia de la descolonización" (Hall, cit. en Julien, 1996). También se ha advertido, con justicia, que el Tercer Mundo de Fanon es una evocación icónica de África, un símbolo de la solidaridad panafricana elaborado a partir de sus propias experiencias sincréticas en el Magreb, África occidental, Sudáfrica y las Antillas, con escasa conciencia de América Latina (excepto Cuba), Asia o Medio Oriente (Macey, 2000: 469).

Estas minuciosas lecturas históricas han contribuido enormemente a nuestra comprensión de la tendencia universali-

zadora, generalizadora de la escritura de Fanon. Pero queda mucho que decir acerca de la universalidad de Fanon si se lo lee, como propongo, en relación con un concepto del Tercer Mundo como un proyecto signado por una doble temporalidad. La descolonización exige un compromiso sostenido y cotidiano con la lucha por la liberación nacional, ya que cuando los veloces y auspiciosos vientos de la revolución pierden fuerza, "la lucha de liberación nacional no consiste en franquear un espacio de una sola pisada. La epopeya es cotidiana, difícil y los sufrimientos que se experimentan superan a todos los del período colonial" (Fanon, 1963). Pero el alumbramiento del Tercer Mundo es también un *proyecto de futuridad* a condición de que se lo libere de la "alternativa unívoca" que plantea la guerra fría. Cuando Fanon invoca un nuevo humanismo –"tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar" (Fanon, 1963)–, ciertamente lo hace sobre las bases de una ontología universalista que moldea su actitud tanto hacia la conciencia humana como hacia la realidad social. No obstante, la agencia histórica del discurso del tercermundismo, con su planteo crítico y político en contra de la elección unívoca *impuesta* entre "capitalismo y socialismo", atempera su universalidad, revelando un carácter más estratégico, activista y aspiracional:

> La confrontación fundamental, que parecía ser la del colonialismo y el anticolonialismo, es decir, el capitalismo y socialismo, pierde importancia. Lo que cuenta ahora, el problema que cierra el horizonte, es la necesidad de una redistribución de las riquezas. La humanidad, so pena de verse sacudida, debe responder a este problema (Fanon, 1963).

Este llamamiento de Fanon a la redistribución de la riqueza y la tecnología, más allá de cualquier pietismo retórico de "reparación moral" (Fanon, 1963), constituye un recordatorio oportuno de la necesidad de construir algo similar a un "de-

recho" al desarrollo equitativo (por más controvertido que sea), en un momento en que las economías duales son celebradas como si se tratara de economías globales. Y llegando a nosotros desde las lejanías de la descolonización de mediados de siglo, la demanda de Fanon de una distribución justa de derechos y recursos supone una oportuna intervención en el largo debate sobre la igualdad social que se ha centrado de manera tal vez demasiado exclusiva en las guerras culturales, las políticas de identidad y las políticas de reconocimiento. La propuesta de Fanon ciertamente caló en los movimientos populares y las instituciones sociales comprometidos con el alivio de la deuda o el perdón, marcó el camino para iniciativas de salud que consideran la disponibilidad de drogas genéricas contra el VIH-sida como una necesidad económica directamente ligada al "derecho" a la vida y el desarrollo humano, e hizo sentir su influencia en los órganos reformistas que buscan reestructurar el comercio y las tarifas internacionales, así como también democratizar el poder de las instituciones financieras mundiales, en pro de una asistencia y una redistribución equitativas.

Los actores y agentes de estas iniciativas globales por una sociedad civil internacional *en construcción* –ONG, organizaciones de derechos humanos, instituciones legales o educativas internacionales, movimientos populares nacionales y transnacionales– han hecho todo lo posible por resistir las culturas coercitivas de la elección unívoca. A veces han tenido éxito; otras tantas, no; y en la mayoría de los casos sobreviven de manera incierta entre el éxito y el fracaso. Al convertir la necesidad de distribución equitativa en parte del proyecto humanista, Fanon transforma sus términos de referencia económicos; ubica el problema del desarrollo en el contexto de esas enérgicas y frágiles motivaciones y mutilaciones "psicoafectivas" que constituyen la base de nuestro instinto colectivo de supervivencia, alimentan nuestras solidaridades y ambivalencias éticas, y nutren nuestro deseo político de libertad.

A continuación, me gustaría prestar atención a la exploración que hace Fanon del plano psicoafectivo como un ámbito que no es subjetivo ni objetivo, sino un lugar de mediación social y psíquica, así como también –si se me permite citar a Fanon fuera de contexto– "el hogar incandescente en que el ciudadano y el hombre se desarrollan y se enriquecen" (Fanon, 1963). Es la enorme contribución que hizo a nuestro entendimiento del juicio ético y la experiencia política al enmarcar con tanta insistencia sus reflexiones sobre la violencia, la descolonización, la conciencia nacional y el humanismo en el contexto del plano psicoafectivo: el cuerpo, los sueños, las inversiones y los desplazamientos psíquicos, las identificaciones políticas fantasmáticas. Una relación o respuesta psicoafectiva guarda cierta apariencia de universalidad e intemporalidad debido a que involucra las emociones, la imaginación o la vida psíquica; pero no tiene forma de movilizarse en el significado social y el efecto histórico si no es por medio de una acción material y concreta, un compromiso o un acto de resistencia con una realidad dada, o un acto de agencia en el tiempo presente.

Las condiciones nerviosas y las agitaciones políticas de la psicoafectividad son las que componen y descomponen los mundos compartimentados del colonialismo y el racismo metropolitano. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon analiza de manera dramática la situación psicoafectiva de un negro antillano asediado por la mirada despersonalizante y discriminatoria del reconocimiento racista: "*Miren, ¡un negro...!*". La persona negra, un ciudadano francés libre de un departamento de la república en ultramar, es asediado en la vía pública de Lyon o París. Lo obligan a habitar una realidad alienante y fragmentada en la medida en que "los ojos del hombre blanco" traían a colación a ese "otro" ser asolado por "la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales" (Fanon, 1973: 93). Los ciudadanos negros quedan fijados como tinta en el personaje de los estereotipos cuya fuerza persecutoria crea cierta sensación de profundidad social, o

se vaporizan en un "clima de opinión" más general, donde la persona racializada es considerada una amenaza, una infección, un síntoma de la decadencia social: "sobre-determinado desde el exterior [...] las miradas blancas [...] me disecan. Soy mirado de hito en hito, estoy amarrado, *clavado* [...] Me deslizo por los rincones, detectando con mis largas antenas los axiomas dispersos sobre la superficie de las cosas" (Fanon, 1973: 95-96). Con ello, resulta inmediatamente visible la peculiaridad de los regímenes de opresión racial y se vuelven vívidas prácticas de poder más mediadas y abstractas tales como la división de clases, la explotación del trabajo y las jerarquías sociales de estatus. "Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial", escribe Fanon, "es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico" (Fanon, 1963).

La mentalidad maniquea acompaña a este tipo de discriminaciones raciales y culturales, así como las divisiones económicas establecidas para darles cabida y perpetuarlas, que crean las violentas condiciones psicoafectivas descriptas por Fanon en *Los condenados de la tierra*. El vocabulario colonial está saturado de arrogancia, antagonismo e inquietud: *esas* masas histéricas, *sus* rostros negros, *ese* ritmo vegetal (Fanon, 1963). Los colonizados, a quienes a menudo se priva de voz pública, recurren al sueño, a la imaginación y a la actuación, encarnando ese reaccionario vocabulario de violencia y justicia retributiva en su propio cuerpo, en su psiquis:

> Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. Dislocar al mundo colonial [...] Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio. La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta (Fanon, 1963).

En el plano psicoafectivo, hay lugar para mucho más que el tema de la violencia, que ha dado tanto de qué hablar a partir del primer capítulo de *Los condenados de la tierra*, "La violencia". El asalto que a fines de los años sesenta emprendiera Hannah Arendt contra el libro no fue sino un intento de contener el fuego arrasador que había propagado por todas las universidades, y aun así ella misma no dejaba de reconocer que en realidad era el prefacio de Sartre el que glorificaba la violencia más allá las palabras y las intenciones de Fanon. Sartre acicateaba esas llamas: "Hemos sido los sembradores de viento, él es la tempestad. Hijo de la violencia, extrae de ella en cada su humanidad" (Sartre, 1965: 134), al tiempo que reconocía que más allá de la doctrina de la violencia liberadora, Fanon, "en su profundidad de hombre, la odiaba" (Sartre, 1965: 140). Resulta difícil hacer justicia a la doctrina de Fanon sobre la violencia o apreciar su apasionado abordaje de la fenomenología de la descolonización sin reconocer la profunda disonancia interna existente en el pensamiento colonial francés entre la libertad del ciudadano y el estatus segregado del sujeto; vale decir, el doble destino político de la misma persona colonizada. De hecho, me interesa mencionar aquí que el tráfico problemático que se plantea entre el cuerpo psíquico y la política del cuerpo –esa experiencia subjetiva de la realidad objetiva (Young, 2001: 274)[8] tan propia del estilo de Fanon– insinúa que la relación psicoafectiva

8 Es posible encontrar aquí un relato muy convincente y clarificador sobre la vida y la obra de Fanon.

es también "el hogar incandescente en que el ciudadano y el hombre se desarrollan y se enriquecen" (Fanon, 1963). Cuando Fanon sostiene que la apasionada demanda del colonizado por afirmar su diferencia constituye un desafío al discurso de la universalidad y confrontación racional, al mismo tiempo emplea y contrapone las mismas palabras y valores –racionalidad, universalidad– sobre las cuales la *mission civilisatrice* francesa erigió sus prácticas gubernamentales de asimilación, asociación e integración colonial.

La originalidad del abordaje fenomenológico francés del problema del colonialismo y la descolonización reside en su conciencia respecto de la permanente inestabilidad del sistema, sin importar lo firmes que pudieran parecer sus instituciones. "Si se decide uno a entender el sistema colonial", escribe Albert Memmi en *The Colonizer and the Colonized*, "debe admitir que es inestable y que su equilibrio se ve constantemente amenazado" (Memmi, 1967: 120). La misión civilizadora se asienta en un profundo sentido de inestabilidad –no en una "contradicción" que pueda superarse o denegarse–, mientras que la República de Francia busca con ansiedad ser vista como potencia mundial. Por un lado, Francia es el titular supremo de los Derechos y la Razón universal –"titular incluso de una nueva categoría de tiempo para las poblaciones autóctonas" (Le Sueur, 2001: 22)–; por otro, sus distintos avatares administrativos –asimilación, asociación, integración– niegan a esas mismas poblaciones el derecho a emerger como "ciudadanos franceses" en la esfera pública de su propio quehacer ético y cultural. Se mantiene el principio de ciudadanía; se niega la *poesis* de la libre elección cultural y la participación comunal.

El temor a la inestabilidad y el desequilibro entre la libertad y la fidelidad, tal como lo he descripto, resulta evidente en la historia de la Argelia colonial. La ciudadanía se vuelve un espacio psicoafectivo inestable e insostenible de conflicto entre la asimilación política y legal y el respeto por las adscripciones éticas y culturales a la tradición musulmana (y

su reconocimiento). Entre 1865 y 1936, menos de tres mil argelinos musulmanes hicieron uso del *senatus consulte* de Napoleón, que extiende la ciudadanía francesa a aquellos musulmanes que acepten deshacerse de su estatus civil bajo la ley islámica (Le Sueur, 2001: 20).[9] Por su parte, el estatuto de Argelia sancionado en 1947 supuso un "gran" gesto, que en realidad no fue más que un juego de prestidigitación. Se dividió el sistema electoral en dos colegios: uno para los europeos y el pequeño grupo de musulmanes que gozaban de plenos derechos políticos, y otro para la mayoría de la población musulmana. Temeroso de un posible incremento del voto musulmán, el estatuto asignaba la mitad de los escaños en la asamblea de Argelia al primer colegio, y en 1948 y los años siguientes, la administración colonial amañaba las votaciones para impedir una mayor participación musulmana (Sorum, 1977: 60). Esta privación tan abierta del derecho al voto alimentó la profunda desconfianza de la población musulmana, lo que llevó a que, en 1954, varios grupos disidentes se fusionaran para conformar el FLN. Hussein Bulhan describe ese proceso de la siguiente manera: "Gradualmente, tanto aquellos que durante décadas habían buscado la asimilación de la sociedad francesa como los nacionalistas tradicionales unieron sus fuerzas en el FLN" (Bulhan, 1999: 155). Cuando el último gobernador general, Jacques Soustelle, propuso la "integración" (luego del comienzo de la guerra de la independencia de Argelia, en 1954), aceptó el "hecho argelino" de que coexistieran diversas culturas regionales, lenguas y etnicidades, siempre y cuando se pudiera mantener a estos ciudadanos franceses "provinciales" –¿provisionales?– "seguros", bajo la mirada vigilante del poder colonial paternalista, que a su vez guardaba una profunda desconfianza respecto de todo aquello que consideraba una recaída fanática en el

9 Estoy en deuda con este excelente trabajo por su gran caudal de información histórica sobre la misión civilizatoria.

Islam (Le Sueur, 2001: 23-27). Un equilibrio tan amenazado como este conduce al Estado colonial a una condición fenomenológica de adaptación nerviosa, justificación narcisista y proclamas vanas, incluso vanagloriosas, de principios progresistas, y es este mismo síntoma psicoafectivo el que revela las injusticias y el desequilibrio que asolan al archivo histórico colonial. Fanon pudo advertir con lucidez las implicancias psicoafectivas de ese poder paternalista sutilmente extenuante y paralizante:

> En el plano del inconsciente, el colonialismo no quería ser percibido por el indígena como una madre dulce y bienhechora que protege al niño contra un medio hostil, sino como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica (Fanon, 1963).

La política colonial francesa reconoce el derecho básico del colonizado *en tanto individuo* –despojado de diferencias culturales– a ser identificado como un ciudadano de la república. Pero, al mismo tiempo, existe una negación o denegación discriminatoria del derecho de ese ciudadano colonizado a ser representado y reconocido como un sujeto culturalmente investido, que puede no ajustarse a las normas y prácticas de la sociedad civil francesa. Sin pleno derecho a la representación y a la participación en la esfera *pública*, ¿es posible considerar a este sujeto un ciudadano en el verdadero sentido del término? Si se evita que el ciudadano colonial ejerza cualquier tipo de agencia colectiva y comunal como un miembro igual y completo de la sociedad civil, ¿qué tipo de sombra arroja esto sobre la virtud pública de la república francesa? Esto no sólo pone en ridículo la ley del colonialismo asimilacionista, sino que también crea profundos problemas éticos y fenomenológicos de injusticia racial en el corazón mismo del plano psicoafectivo de la relación colonial. Sartre describía este problema del siguiente modo: "Uno de los fundamentos del racismo es compensar la universalidad latente del liberalismo burgués; ya que todos los hombres tienen los mismos derechos, se hará del argelino un subhombre" (Sartre, 1965: 39). Es esta situación anómala y ambivalente de universalidad con racismo, y ciudadanía formal sin equidad, la que produce una situación de bochorno irresoluble en el marco de los ideales y las ideologías de la misión civilizatoria. Empleo la palabra "bochorno" intencionalmente, con el propósito de regresar sobre la cuestión de la "inestabilidad" colonial y mi discusión acerca del plano psicoafectivo en *Los condenados de la tierra.*

"La violencia" describe la lucha entre crudas realidades y cuerpos que resisten, con una prosa que se eleva de la página y procura tomarnos de la mano, "llegar a mi lector afectivamente o, en otras palabras, de un modo irracional, sensual. Para mí las palabras tienen una carga. Me resulta imposible escapar del aguijón de cada una, del vértigo que instaura el signo de pregunta" (Macey, 2000: 159). El colonialista declara que el nativo es "un elemento corrosivo [...] capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, [...] instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas" (Fanon, 1963). El resultado de semejante obliteración ontológica del "otro" es que "la afectividad del colonizado se mantiene a flor de piel como una llaga viva que no puede ser cauterizada" (1963), en tanto su psiquis se resuelve en espasmos musculares y síntomas histéricos. Tratar a los nativos como *algo* menos que humano –establecer grupos parapoliciales que llamaban "cacería de ratas" (Bulhan, 1999: 155) a sus matanzas gratuitas de argelinos musulmanes– da lugar a un proceso de despersonalización que crea una sensación de encarnación de la memoria en el cuerpo y una agencia corporal violenta: "El cinturón de miseria consagra la decisión *biológica* del colonizado de invadir a cualquier precio, y si hace falta por las vías más subterráneas, la ciudadela enemiga" (Fanon,

1963; el destacado me pertenece). Sin embargo, estos aspectos violentos de conflicto y defensa en el plano psicoafectivo no bastan para dar cuenta de la totalidad de la historia que se narra en *Los condenados de la tierra.*

Buena parte del libro se dedica a explorar el proceso por medio del cual la descolonización se convierte en un proyecto de construcción nacional y ahonda en el "estremecimiento" (1963) que existe en el momento de transición entre el momento colonizado y el momento de la lucha, *Los condenados de la tierra* plantea la posibilidad de establecer relaciones psicoafectivas positivas y productivas. "La reivindicación de una cultura nacional pasada", escribe Fanon, "no rehabilita sólo, no justifica únicamente una cultura nacional futura. En el plano del equilibrio psicoafectivo provoca en el colonizado una mutación de una importancia fundamental" (1963). El equilibrio psicoafectivo alcanzado por medio de la creación de una cultura nacional debe atravesar una "etapa nacional" en su camino hacia la construcción de un sistema-mundo basado en los ideales de la igualdad global. "Esta guerra fría [...] no lleva a ninguna parte", sostiene Fanon una y otra vez. "Hay que [...] detener los preparativos de la destrucción nuclear del mundo, invertir generosamente y ayudar técnicamente a las regiones subdesarrolladas. La suerte del mundo depende de la respuesta que se dé a esta cuestión" (1963). Si el movimiento anticolonial tiene por objeto establecer la soberanía nacional y la independencia cultural, la meta clarividente de la descolonización no puede ser otra que desmantelar el binarismo instaurado por la guerra fría, que dicta las posibles elecciones ideológicas y económicas de las naciones del Tercer Mundo, en el contexto de una lucha supranacional y xenofóbica por la supremacía mundial. El internacionalismo instaurado por la guerra fría, con sus estados dependientes y su consiguiente reparto del botín de guerra, repite la estructura maniquea de posesión y desposesión característica del mundo colonial. El desmembramiento del sistema soviético dio paso a la veloz emergencia de patriotismos y nacionalismos etnorregionales de tipo separatista, que destruyeron la existencia de la posibilidad misma de la sociedad civil en un contexto de guerra civil y limpieza étnica.

Fanon participó activamente de la creación de un sistema-mundo integrado por naciones del Tercer Mundo que fomentara la conciencia poscolonial basada en la "emergencia dual" de la soberanía nacional y la solidaridad internacional, en tanto "es en el corazón de la conciencia nacional donde se eleva y se aviva la conciencia internacional" (1963). La optimista simetría de esta emergencia dual postulada por Fanon no se basa en un "principio metafísico" de autenticidad cultural o excepcionalidad geopolítica (la "tradición" africana, el "temperamento" asiático, el "espíritu" latinoamericano), sino en los principios éticos y políticos de independencia y seguridad, a partir de los cuales la solidaridad regional se extiende a cualquier nación que parezca internamente vulnerable a formas de gobierno antidemocráticas o que se vea amenazada por potencias hegemónicas, cuasi coloniales (1963). En muchos sentidos, los preciados ideales de integración regional y colaboración económica que alentaba Fanon sobre los principios socialistas básicos del desarrollo urbano y agrario fueron mancillados por las prácticas corruptas y nepóticas de la burguesía colonial que él despreciaba debido a su apropiación hedonística del papel del primer poblador, sus prácticas mafiosas de poca monta, su falta de la "actitud pionera, la actitud de inventiva y de descubrimiento de un nuevo mundo" que caracteriza a una burguesía nacional progresista. (Según un informe de trabajo del Banco Mundial, casi el 40% de la riqueza privada de Sudáfrica está depositada fuera del país [Collier y col., 1999].) Pero la creencia de Fanon de que es fundamental brindar apoyo económico y tecnológico a las "regiones subdesarrolladas" –"la suerte del mundo depende de la respuesta que se dé a esta cuestión"– continúa siendo un tema crítico y vuelve a ponerse de relevancia cada vez que se sufre una nueva hambruna o un país en vías de desarrollo se ve constreñido por su deuda impagable, problemas que no

han encontrado solución satisfactoria a lo largo del medio siglo transcurrido desde la época de Fanon hasta nuestros días.

Salvo contadas excepciones, la actual cartografía del sur global muestra los mismos contornos que el viejo Tercer Mundo. La plegaria no atendida por un "desarrollo como libertad" (Sen, 1999), por usar la excelente frase de Amartya Sen, muestra una larga historia de fracasos (por los cuales los distintos gobiernos nacionales deben compartir su parte de responsabilidad con la comunidad internacional). No obstante, la propuesta anticipativa de Fanon según la cual el relato poscolonial de construcción de la nación independiente sólo podría ingresar en su fase internacional una vez acabada la guerra fría retrotrae esta larga historia de fracasos hasta nuestros días, donde revela a los desposeídos sujetos de la globalización la dolorosa proximidad de aquel proyecto de descolonización inacabado. Atrapados en este espiral de la historia, los condenados de la tierra, los de nuestra época y la de Fanon, ingresan en la zona de la psicoafectividad y se hacen eco de un espeluznante llamado a la violencia. Fanon para nuestra era.

Y Fanon para otras eras y lugares...

En 1966, Bobby Seale y Huey Newton leyeron *Los condenados de la tierra* en una casa de Oakland y –según cuenta la historia (Adell, 1996: 50-51)–, cuando unos meses más tarde los arrestaron por "bloquear la vereda", encontraron en el texto una serie de conceptos fundamentales sobre el nacionalismo y el neocolonialismo que habrían de inspirar la fundación del Partido Nacionalista Negro. En *A Panther is a Black Cat*, escrito en 1971, Reginald Major (Kelley) reconoce la influencia de Fanon sobre las panteras. Con la fanfarronería sexista característica del estilo machista de esa época, Major elogia el análisis de Fanon sobre el papel de la mentalidad colonial en la interpretación del criterio de "blancura", que devalúa la conciencia negra y tiene como resultado un "genocidio psíquico y cultural" (Major, 1971: 138-139), conducente a la

inadecuación de la humanidad negra. *La batalla de Argelia*, de Gillo Pontecorvo, se convirtió en una película de culto entre las panteras de Bay Area porque "tenía que ver con Fanon", y los jóvenes revolucionarios prestaban minuciosa atención a la descripción que veían en pantalla de distintos actos terroristas y de la organización de células clandestinas. "La peli les daba una gran satisfacción. Los nativos ganaban" (Major, 1971: 138-139).

A principios de los años setenta, el cuarto que ocupaba Steve Biko en la residencia estudiantil de la Universidad de Natal se convirtió en el lugar de reunión de los miembros de la Asociación de Estudiantes Sudafricanos; era también el centro intelectual del movimiento por la conciencia negra. Aquel cuarto estudiantil en Durban fue el lugar donde Biko, "la persona que puso las ideas" (Pityana y cols., 1991: 28-29, 109, 147), hizo circular *Los condenados de la tierra* entre sus amigos y camaradas –escritores, activistas, trabajadores sociales, actores, estudiantes–, que eran versados también en la poesía y la política del movimiento de las panteras negras. El singular aporte de Fanon a la comprensión teórica del movimiento por la conciencia negra tuvo que ver con su profundización de las teorías economicistas del marxismo y una mayor atención a la importancia de la liberación psicológica y cultural: el plano psicoafectivo del activismo y la emancipación revolucionaria.

En una celda del célebre pabellón H de la prisión de Belfast, en algún momento luego de 1973, un joven aprendiz de chapista y miembro del Ejército Republicano Irlandés [IRA, por sus siglas en inglés], Bobby Sands, lee por primera vez *Los condenados de la tierra* de Fanon, del que había varias copias en la biblioteca de la cárcel. Un historiador del IRA (English, 2003: 197-199, 234-235) sugiere que el espíritu incendiario de Fanon bien puede haber encendido las pasiones del grupo irlandés con pasajes como el siguiente:

> "[L]os últimos serán los primeros." La descolonización es la comprobación de esa frase. [...] Porque si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas. Esa voluntad afirmada de hacer pasar a los últimos a la cabeza de la fila [...] no puede triunfar sino cuando se colocan en la balanza todos los medios incluida, por supuesto, la violencia (Fanon, 1963).

El renacer chiita de los años sesenta y setenta, que se tradujo en la revolución iraní liderada por el Ayatolá Jomeini, se basó en una revisión de la doctrina chiita influenciada por el marxismo y comprometida con la ideología por la liberación del Tercer Mundo (Keppel, 2002).[10] Ningún académico ni intelectual despertaba más respeto entre los militantes estudiantiles que se plegaban al *muyahidín* que Ali Shariati, quien había leído a Fanon en sus días de estudiante, en París, y había traducido *Los condenados de la tierra* al persa. Según Gilles Keppel, historiador del Islam político, "Shariati volcó la diferencia entre 'opresores' y 'oprimidos' con los términos del Corán *mostakbirnie* (el arrogante) y *mostadafine* (el debilitado o desheredado), transponiendo así la teoría de la lucha de clases a la terminología del Islam" (Fanon, 1963). Este término híbrido "traducido" habría de inmiscuirse en la retórica política de Jomeini –vía la traducción que Shariati hiciera de Fanon– luego de 1978, en un intento por ampliar el atractivo de su mensaje y captar un público más diverso.

Por último, el 19 de septiembre de 2001, Richard Perle, secretario asistente del Ministerio de Defensa estadounidense (entre 1981 y 1987), escribió los siguientes tres pasajes:

10 Mi relato proviene de este libro.

> Entre algunos de los comentarios que se dejan oír sobre la actual guerra contra el terrorismo, se percibe cierto aire derrotista muy Vichy.
>
> Todo el tiempo oímos la repetición de temas tales como "No sabemos quién es el enemigo", "No sabemos dónde atacarlo" [...] y que "los condenados de la tierra" (por usar el título del célebre tratado anticolonial de Frantz Fanon) están tan desesperados que no temen encontrar una muerte honorable en manos de aquello que consideran el Gran Satán.
>
> El secretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld [...] acierta bastante al decir que hoy el Mundo Libre enfrenta un tipo de guerra totalmente nuevo (Perle, 2001: A16).

Fanon reconoce la enorme significación de este nivel fenomenológico de la vida cuando da comienzo al capítulo "Sobre la cultura nacional" con uno de sus pronunciamientos más enigmáticos e inspiradores: "Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla" (Fanon, 1963). Abordo esta cuestión retomando, en principio, mi propio comienzo: ¿Qué formas de conciencia infeliz prevalecen entre estos colonizados que se sienten amenazados por todos los flancos? ¿De qué manera habla el cuerpo *in extremis*, cómo lo soporta la mente? "El colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: '¿Quién soy en realidad?'" (Fanon, 1963), escribe Fanon en *Los condenados de la tierra*. ¿De dónde proviene el espíritu de revuelta que en oportunidades se alza en medio de la confusión creada por "los múltiples signos del mundo colonial" (Fanon, 1963)? ¿De qué manera el oprimido llega al descubrimiento de esa fuerza de resistencia que le permite embarcarse en la búsqueda de una sociedad libre y justa, la conciencia nacional,

cuando se encuentra constantemente al tanto de su propia angustia y fragilidad?

Los condenados de la tierra reaparece, año tras año, en Oakland, Natal, Belfast, Teherán, Washington y París, por no hablar de Bombay, donde lo leí por primera vez, o en cualquier otro lugar donde hoy llegue a nuestras manos ese libro. Fanon regresa una y otra vez de la mano de estudiantes liberales, activistas radicales, defensores de los derechos humanos, historiadores de la cultura, académicos de la literatura, periodistas e incluso un antiguo secretario asistente del Ministerio de Defensa de Estados Unidos. Podría decirse que los días de lucha callejera de Fanon encontraron su fin en los años setenta y ochenta, y que ahora tiene un lugar en los estantes de las bibliotecas entre C. L. R. James, Sartre, Memmi, Marcuse, Guevara, Angela Davis... Aquellos que dicen seguir las huellas de Fanon, como a menudo se oye, se limitan a absorber sus argumentos teóricos y sus conmovedores sentimientos, pero no logran comprender su compromiso desinteresado con la guerra por la independencia de Argelia, como tampoco discuten su falta de previsión respecto de que un Estado construido sobre la violencia revolucionaria del FLN pudiera deslizarse con mayor facilidad en las garras del terrorismo de Estado y el fanatismo religioso. Tradicionalmente, los marxistas han preferido marcar su distancia respecto del importante lugar que Fanon concedió a los factores psicoafectivos dentro del razonamiento político, y siempre han criticado su negativa a conceder al proletariado organizado un papel prioritario en la revolución anticolonial.

Fanon creía que las fuerzas insurgentes del campesinado y el lumpenproletariado argelino habrían de mantener la guardia en alto contra la corrupción y la cooptación de los partidos nacionalistas "occidentalizados" por parte de las elites urbanas. Pero según la opinión de algunos de sus camaradas del FLN, Fanon mostraba una ingenua *nostalgie de la boue* al conceder este lugar a un campesinado cuyos miembros, a lo largo de la década de 1950, se habían visto sometidos a la fragmentación y el desplazamiento, muchos de ellos confinados a campos de refugiados y de reubicación en Túnez y Marruecos, mientras que otros ya habían migrado a distintas ciudades de Argelia o Francia (Harbi, cit. en Macey, 2000: 481). Fue a fines de los años cincuenta, al parecer, que el vínculo de Fanon con la causa de Argelia pasó del simple compromiso político a una identificación introspectiva, una adopción deliberada de las costumbres argelinas. Es posible ver en esta indigenización radical de su identidad, al igual que su estima exagerada del papel del campesinado, una evasión o un mejoramiento de su propia realidad psíquica y de nacimiento; algo así como una novela familiar compensatoria tendiente a repudiar sus orígenes en la Martinica,[11] por medio de una negación fantasmática de la "asimilación antiheroica" de su herencia antillana en pro de la "fraternidad viril y descolonizada" del FLN (Verges, 1999: 211). El recuerdo que Simone de Beauvoir guardara de sus conversaciones con Fanon da cuenta de este apremio problemático y penoso. "Lo último que quiero es convertirme en un revolucionario profesional" (De Beauvoir, 1992: 317), decía Fanon de sí mismo, mientras lamentaba su existencia exiliada como un combatiente antillano por la independencia de Argelia.

Fanon participó de la revolución argelina primordialmente como testigo, médico, diplomático y escritor; o como alguna vez se lo conociera en Túnez, "el panfletario de Martinica". (Este apodo hacía referencia a sus habituales colaboraciones con *El Mujahid*, el periódico nacionalista de Argelia, y le fue impuesto luego de que se mudara a Túnez, tras haber sido expulsado de Argelia, en 1957, por el gobierno francés.) Durante su residencia en el hospital psiquiátrico de Blida (de 1953 a 1956), en ocasiones entrenó de manera encubierta a los *fidayin* (miembros de las milicias urbanas) para que pudieran

11 Véase el estupendo ensayo de Albert Memmi titulado "The Impossible Life of Frantz Fanon" (1973: 9-39) y su libro *El hombre dominado*.

afrontar los ataques de pánico y ansiedad que oportunamente pudieran padecer al llevar adelante intentos de asesinato; también les enseñó estrategias psicológicas y medios fisiológicos para tolerar mejor la tortura y resistir interrogatorios (De Beauvoir, 1992: 315). En 1960, Fanon estuvo involucrado en la exploración de la posibilidad de establecer un frente sahariano en el sur de Argelia, al que se pudiera llegar desde Mali, para ofrecer de esta forma una vía de aprovisionamiento y apoyo para las fuerzas del FLN (Macey, 2000: 437-444).[12]

Los años que antecedieron a la escritura de *Los condenados de la tierra*, en 1961, estuvieron dominados por la violencia y la incertidumbre que signaron la guerra por la independencia de Argelia, que el Estado francés continuó como si no fuera más que la "pacificación" de un levantamiento civil. Los intelectuales franceses de izquierda se unieron bajo la bandera del "Manifiesto de los 121" en apoyo de los nacionalistas argelinos, que comparaba la presencia militar de Francia en Argelia con "el orden hitleriano": "¿Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que quince años después de la destrucción del orden hitleriano, el militarismo francés, debido a las demandas de una guerra de este tipo, haya reintroducido con éxito la tortura y la haya institucionalizado una vez más en Europa?" (*Manifiesto*, cit. en Macey, 2000: 449).

Simone de Beauvoir, uno de los firmantes más acérrimos del *Manifiesto*, expresaba una sensación de disgusto y desesperación compartida por todos: "Diez mil argelinos han sido arriados al Vel' d'Hiv' como antes ocurriera con los judíos en Drancy. Una vez más, me lleno de odio contra todo: contra este país, contra mí misma, contra el mundo entero" (De Beauvoir, 1992: 321). Durante una ofensiva particularmente brutal emprendida en julio de 1959 bajo el nombre Operación Binoculares, las tropas del general René Challe procuraron

12 Una vez más, Macey ofrece el relato definitivo de la expedición de Mali.

erradicar a los rebeldes del Ejército de Liberación Nacional (ELN) ocultos en las altas montañas de Cabilia eliminando las aldeas locales que hubieran brindado su apoyo a los nacionalistas. La política de *reagrupamiento*, o reubicación, desplazó a estas poblaciones rurales a complejos rodeados de alambre de púas similares a los campos de concentración: quince mil personas estuvieron secuestradas en un espacio para tres mil, rodeadas de campos arrasados e inhóspitos, "sin agua, sin cloacas ni instalación sanitaria de ningún tipo, sin tierra para cultivar y sin trabajo para la mayoría de ellos" (Jules Roy, cit. en Horne, 1987: 338). Un par de años antes, en 1957, la frontera sur de Cabilia había sido lugar de la horrorosa masacre de Melouza. La rivalidad entre el FLN y el Mouvement National Algérien (MNA), centrada en el control territorial y la afiliación tribal, explotó en un baño de sangre cuando los líderes del FLN ordenaron un operativo para "exterminar a estas alimañas";[13] un eco escalofriante y ominoso, medio siglo después, de la orden impartida por Kurtz, "¡Exterminad a estos bárbaros!", en *El corazón de las tinieblas*, el clásico relato de Joseph Conrad sobre la brutalidad colonial en el Congo Belga. Según Alistair Horne, el FLN reunió a todos los hombres mayores de quince años "en sus hogares y en la mezquita y los asesinó con rifles, hachas y cuchillos: sumaron un total de 301 muertos" (Horne, 1987: 222).

Fanon forjó su pensamiento sobre la violencia y la contraviolencia en estas condiciones extremas y funestas, donde las interacciones cotidianas se convertían en situaciones de vida o muerte: relaciones incendiarias entre colonizadores y colonizados, disputas intestinas entre hermandades revolucionarias (Fanon, 1963), atentados terroristas en París y Argelia pergeñados por la organización de ultra derecha Organisa-

13 Este relato se basa en Alistair Horne (1987: 221-222). Acerca de la representación discursiva de este evento y las implicancias de sus diversas interpretaciones y manifestaciones ideológicas, véase Le Sueur (2001: capítulo 6).

tion Armée Secrète (OAS) y los *pieds noirs* que la apoyaban (colonos europeos en Argelia). En su carácter de *locus classicus* de la resistencia política y la retórica de la violencia retributiva, *Los condenados de la tierra* capta el tono de aquellos tiempos apocalípticos:

> El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación.
>
> [...] ¿Pero cómo pasamos de la atmósfera de violencia a la violencia en acción? ¿Qué es lo que provoca la explosión de la caldera? [...]
>
> Que el pueblo argelino rechace todo método que no sea violento prueba que algo ha pasado o está pasando. [...] Saben que sólo esa locura puede sustraerlos de la opresión colonial. Un nuevo tipo de relaciones se ha establecido en el mundo. Los pueblos subdesarrollados hacen saltar sus cadenas y lo extraordinario es que lo logran (Fanon, 1963).

Las objeciones de Hannah Arendt a *Los condenados de la tierra* tienen menos que ver con los actos de violencia en sí que con la creencia teleológica de Fanon de que este proceso habrá de conducir a un nuevo humanismo, una nueva relación planetaria con la libertad definida por el Tercer Mundo. La violencia colectiva tiene como parientes políticos cercanos a las brigadas suicidas y a las hermandades revolucionarias, escribe, pero "en cualquier caso, y por lo que yo sé, no se ha fundado ningún cuerpo político sobre la igualdad ante la muerte y su actualización en la violencia" (Arendt, 2005: 93). Como mucho, es posible decir que Arendt acierta a medias en esta disputa con Fanon. Él siempre se mostró cauto ante la celebración de la violencia espontánea –"donde mi sangre llama a la sangre del otro"–, debido a que "el odio no podría constituir un programa" capaz de sostener la unidad de una organización partidaria una vez que la violenta revuelta inicial se disgregue en la compleja estrategia cotidiana que supone llevar adelante una guerra de independencia (Fanon, 1963). Por otra parte, el prefacio de Sartre a *Los condenados de la tierra* (donde se encuentra el quid del ataque de Arendt contra las ideas de Fanon) se embarca en la tarea de llevar la dialéctica colonial hasta el fin, trayendo a casa –a la Francia metropolitana– las lecciones y lesiones de la violencia anticolonial.[14] Allí se mofa de quienes adhieren a los principios de la no violencia frente a la opresión colonial en virtud de la *imposibilidad* ética de la posición que defienden: "Hasta vuestros pensamientos no violentos están condicionados por una opresión milenaria" (Sartre, 1965: 135). Sartre pone en pie de igualdad la piedad y la vanidad que supone la universalidad de la ilustración para revelar su tolerancia frente a las ideas y prácticas racistas. Confronta a sus compatriotas con un espectacular "*strip tease* de nuestro humanismo" (Sartre, 1965: 134), a la vez que justifica que quienes han sido tratados como subhumanos empleen la violencia para plantear su reclamo ontológico contra la humanidad: "Hijo de la violencia, extrae de ella en cada instante su humanidad; nosotros éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a las nuestras" (1965: 134).

Para Arendt, la violencia de Fanon conduce a la muerte de la política; para Sartre, exhala el primer y bravo aliento de libertad humana. Por mi parte, propongo una lectura distinta. La violencia de Fanon, según mi perspectiva, es parte de una lucha por la supervivencia psicoafectiva y de una búsqueda de agencia humana en medio de la agonía de la opresión. No ofrece una alternativa clara entre la vida y la muerte o la esclavitud y la libertad, porque enfrenta la condición colonial

14 Me he permitido alterar ligeramente la frase de Sartre "llevar la dialéctica hasta el fin". Véase Sartre (1965: 134).

de la muerte en vida. La fenomenología de la violencia de Fanon concibe al colonizado –su cuerpo, alma, cultura, comunidad e historia– inmerso en un proceso de "agonía continua [antes que] de desaparición total".[15] Describe este estado de conciencia política y ser físico con desgarradora precisión:

> Explotación, torturas, razias, racismo, liquidaciones colectivas [...], [todo ello hace] del autóctono, literalmente, un objeto entre las manos de la nación ocupante. Este hombre objeto, sin medios de existencia, sin razón de ser, es quebrantado en lo más íntimo de su sustancia. El deseo de vivir, de continuar, se hace más y más indeciso, más y más fantasmal. En este estado de cosas aparece el famoso complejo de culpabilidad (Fanon, 1966).

¿Subyace el "complejo de culpa" a los orígenes mismos de la violencia? ¿O acaso la lucha por la liberación debe librarse violentamente a sí misma de la culpa para poder ser eficaz? El doble filo de esta cuestión –la culpa como estímulo o como obstáculo para la libertad, tal vez las dos cosas al mismo tiempo– explica la aspiración que Fanon expresara (a Sartre y Beauvoir), según la cual "todos los líderes políticos deberían ser también psiquiatras" (De Beauvoir, 1992: 318). El estilo de pensar y escribir de Fanon funciona mediante la creación de reiteradas disyunciones –seguidas de yuxtaposiciones inmediatas– entre el deseo del agente político y el deseo del sujeto psicoafectivo. Su discurso no concede ningún privilegio a lo subjetivo sobre lo objetivo ni viceversa, y de la misma forma su argumento no prescribe ningún tipo de relación jerárquica entre la realidad material y la experiencia mental o corporal. Esta doble figura del político-psiquiatra, un sujeto como el propio Frantz Fanon, procura dar cuenta de lo cambiante

15 He adaptado esta frase de Frantz Fanon (1967: 35).

de la *escala* (medida, juicio) de cualquier problema, suceso, identidad o acción tal como llega a ser representada o encuadrada en las cambiantes concepciones y relaciones existentes entre los planos de la política y la experiencia psicoafectiva.

Los estrechos vínculos entre la culpa y la violencia forman parte de este delicado equilibrio:

> El colonizado está siempre alerta, *descifrando difícilmente los múltiples signos del mundo colonial; nunca sabe si ha pasado o no del límite.* Frente al mundo determinado por el colonialista, el colonizado siempre se presume culpable. *La culpabilidad del colonizado no es una culpabilidad asumida, es más bien una especie de maldición,* una espada de Damocles. Pero, en lo más profundo de sí mismo, no reconoce ninguna instancia. *Está dominado, pero no domesticado.* Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. [...] Los símbolos sociales –gendarmes, clarines que suenan en los cuarteles, desfiles militares y la bandera allá arriba– sirven a la vez de inhibidores y de excitantes. No significan: "No te muevas", sino "Prepara bien el golpe". [...] Ese impulso de tomar el lugar del colono mantiene constantemente su tensión muscular. Sabemos, en efecto, que en condiciones emocionales dadas, la presencia del obstáculo acentúa la tendencia al movimiento (Fanon, 1963; el destacado me pertenece).

Al menos a primera vista, parecería que nos encontramos aquí frente a una franca exhibición de la violencia retributiva de Fanon. Los orígenes de esta violencia se encontrarían en una supuesta "falsa culpabilidad", que el colonizado se ve obligado a asumir debido a su posición desprovista de poder,

pero que no acepta ni interioriza: "Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad". La irrupción de la violencia no es otra cosa que una manifestación de ese desgarrador acto de enmascaramiento, a través del cual emerge el colonizado como un guerrillero camuflado, a la espera de que el colonialista baje la guardia para dar el golpe; cada obstáculo que encuentra le sirve al mismo tiempo de estímulo para actuar y de escudo para ocultar la intención insurgente de tomar el lugar del colonialista. Debido a que se encuentra bajo el yugo del poder militar pero aún no está domesticado por completo por la persuasión hegemónica de asimilación y la misión civilizadora, el nacionalista anticolonial puede descifrar los significados múltiples y contradictorios que emiten determinados símbolos sociales, como los toques de diana o las sirenas de la policía: "No significan: 'No te muevas', sino 'Prepara bien el golpe'". De la mente y fuerza torcidas del sujeto colonizado que se mantiene "en guardia" surge el agente nacionalista convertido en *mujahid* (soldado del FLN) o *fidayin* (guerrillero del FLN).

No obstante, existe una escena distinta paralela a este relato de violencia, que de alguna manera lo desarticula, si bien no resulta sencillo separarla de él. En ella, el imaginario psicoafectivo de la violencia se erige como un acto desesperado de supervivencia por parte del "hombre objeto", una lucha por mantenerse con vida. Ese complejo de culpa "falso" o enmascarado (como lo llamo), emerge, según Fanon en la cita precedente, cuando el deseo mismo de vivir se vuelve tenue, apenas perceptible, "cada vez más indeciso, cada vez más fantasmático".[16] A estas alturas, esta escisión, o disyunción, entre ser dominado y ser domesticado –esa tensión irresoluble entre los estatutos del colonizado como súbdito o ciudadano

16 En una versión más extensa de este ensayo, que será publicada en *A Global Measure* (Harvard University Press), desarrollo el concepto de "culpa falsa" en dirección de una comprensión de la vergüenza.

de la que emerge la violencia anticolonial– comienza a experimentarse como una *maldición* psíquica y afectiva, antes que como una "causa" política (en los dos sentidos del término). El nativo puede no aceptar la autoridad del colonizador, pero su destino complejo y contradictorio –en el que el rechazo de esta culpa comienza a *ser vivido* como vergüenza– cuelga sobre su cabeza como una espada de Damocles, amenazándolo con un desastre inminente que puede provenir tanto de la vida interna como del mundo exterior. En ese momento, el agente político puede verse opacado –antes que estimulado– por el sujeto psicoafectivo que ocupa el mismo espacio corporal. La constante tensión muscular del colonizador puede convertirse en un miembro histéricamente rígido, por lo que Fanon señala que "el colono es un exhibicionista" (Fanon, 1963). El *mujahid* puede oír el doble llamado de la sirena y el toque de diana, pero aun así seguir "apresado entre las mallas cerradas del colonialismo" (Fanon, 1963), físicamente escindido y políticamente paralizado entre la orden que le dice "No te muevas" y el deseo de "Preparar bien el golpe". Esto es posible, escribe Fanon, porque "el colono alimenta en el colonizado una cólera que detiene al manifestarse [...] [y que] se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas de çofs, luchas entre individuos" (Fanon, 1963). La voluntad de hacer lo correcto puede verse frustrada por la fragilidad del individuo, por animosidades atávicas, por la mano de hierro de la historia o incluso por indecisión e incertidumbre, pero estos errores no hacen menguar el valor de ese acto ético e imaginativo que se dirige en procura de los derechos y las libertades.

Fanon, el fantasma del terror, tal vez no sea otra cosa que el poeta más íntimo, e intimidante, de las vicisitudes de la violencia. Pero la justicia poética resulta cuestionable aun cuando se ejerce en favor de los condenados de la tierra. Si, tal como he sostenido, es preciso buscar la enseñanza de Fanon en su fino ajuste del equilibrio entre el político y el psiquiatra, y su legado en la alteración de la "escala" entre la dimensión

social y la relación psicoafectiva, nos veremos obligados a reconocer que corre el riesgo de perder ese equilibrio cuando escribe, por ejemplo: "La violencia es entendida así como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin" (Fanon, 1963). Teniendo en cuenta lo que sabemos ahora acerca del doble destino de esa violencia, debemos preguntarnos: ¿La violencia es en algún caso una forma de mediación *perfecta*? ¿No constituye un acto de puro arrojo retórico afirmar que *cualquier* forma dada de mediación secular y material puede ofrecer una mirada transparente de la acción política (o el juicio ético) que indique "los medios *y* el fin"? ¿Acaso el claro espejo de la violencia no es más que un espejismo donde los desposeídos ven su reflejo pero en el que no pueden calmar su sed?

Existe una gran variedad de lectores que no llegan a la obra de Fanon en búsqueda de la "mediación perfecta" de la violencia. Vuelven sobre *Los condenados de la tierra*, generación tras generación, alentados por motivaciones más oscuras, armados únicamente con un sentido imperfecto de su obligación hacia los ideales a los que quieren servir y hacia los valores que buscan preservar. Toman del libro de Fanon un mensaje más tranquilo, más contemplativo: "Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla" (Fanon, 1963).

Según sus amigos, Fanon tenía cierta opacidad en persona. Había algo oscuro e inquietante en él que se traducía en su discurso y su escritura como "una calidad enigmática, como si contuvieran oscuras y perturbadoras profecías" (De Beauvoir, 1992: 321). Su editor, Francis Jeanson, llamaba a eso "el aspecto corporal de su abordaje intelectual" (cit. en Macey, 2000: 433). Jean Daniel, editor de *Le Nouvel Observateur*, recuerda que durante su convalecencia, el apretón de manos de Fanon se había vuelto "más urgente, como si siempre tuviera un mensaje para dar" (cit. Macey, 2000: 433). Los profundos mensajes que nos legan los políticos poetas nunca son tan fá-

ciles de descifrar como los mitos que se erigen en su nombre. Por eso es que en este ensayo he intentado rastrear las profecías de esa mano viviente de Fanon que vuelve a elevarse, una vez más, para enviar enigmáticas señales a nuestra era, en una nueva traducción de *Los condenados de la tierra*.

Cada época tiene opacidades particulares y misiones urgentes. La contingencia de los eventos y las características de nuestra propia personalidad a menudo oscurecen el papel que desempeñamos en el diseño y la puesta en marcha de las transformaciones históricas. A veces, rompemos el molde; otras tantas, lo que se quiebra es nuestra voluntad. Lo único que nos permite sostener nuestro ferviente y pletórico deseo de libertad es la convicción de que los seres humanos son capaces de imaginar lo que alguna vez Fanon describió como el momento en que la "temporalidad [deje] de ser la del instante o de la próxima cosecha para convertirse en la del mundo" (Fanon, 1963).

8. Filología y violencia en Ruanda: ética y política de las pedagogías humanistas

Frantz Fanon y Edward Said murieron de leucemia, con casi medio siglo de diferencia, en camas de hospital ubicadas a muy poca distancia una de otra: Fanon falleció en 1961, en Washington, y Said en 2003, en Nueva York. La vida de ambos llegó a su fin en situaciones desoladoras. Fanon murió durante una fase particularmente brutal de la guerra de Argelia, en que las *ratonnades* o cacerías de ratas emprendidas por el ejército francés contra los *fidayin* y los *mujahid* despertaban comparaciones con los nazis; las hermandades nacionalistas del Frente de Liberación Nacional (FLN) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Argelia se involucraban en disputas tribales intestinas de inenarrable crueldad, y De Gaulle, "el príncipe de la ambigüedad", enfrentaba a unos contra otros, alzándose sobre todos ellos como una figura divina. Por su parte, el último artículo periodístico de Said, publicado el mismo día de su muerte, planteaba serias críticas a la tan difundida "guerra contra el terror", al tiempo que dudaba de la posibilidad de alcanzar cualquier solución al conflicto de Medio Oriente –ya fuera una solución estatal o bilateral– sin un mayor derramamiento de sangre y una pérdida considerable de territorio.

Sus vidas coloniales no tuvieron un quinto acto esperanzador. Y, sin embargo, el último libro que escribió cada uno de ellos se dedicó a difundir el proyecto proléptico del "humanismo"; no sólo un nacionalismo, una respuesta cosmopolita más controvertida o aun un socialismo utópico, sino *el humanismo*. Un proyecto comprometido, según escribie-

ra Fanon, con la necesidad de "reformular el problema del hombre [...], cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar" (Fanon, 1963). ¿Qué tipos de humanismo se apoderan de la mente desesperada en el momento en que esta cree que la vida pública ha descendido al estado de la barbarie? ¿Acaso se alza en medio de esa destrucción, como el ave Fénix, o se parece por siempre, como un fantasma, al fracaso de la buena vida? ¿Es posible hallar consuelo cuando desfallece la luz?

En su ensayo póstumo *Humanismo y crítica democrática*, Said aboga apasionadamente por una práctica filológica que estaría en el corazón mismo del proyecto humanista:

> [L]o que he venido denominando "filológico", es decir, el examen minucioso y paciente de las palabras y la retórica, así como la atención de por vida a las mismas, mediante las cuales los seres humanos, que habitamos en el seno de la historia, utilizamos el lenguaje. [...] Así pues, la lectura detenida de un texto literario –una novela, un poema, un ensayo o una obra teatral, pongamos por caso– situará de forma efectiva y paulatina al texto en su época y en el marco de toda una red de relaciones cuyos perfiles e influencia ejercen una función constituyente del mismo. [...] El humanismo, creo, es el medio, tal vez nuestra conciencia de la necesidad de finalmente ofrecer un análisis o de antinomia u oposición *entre* el espacio de las palabras y sus múltiples orígenes y desarrollos en el espacio físico y social, yendo del texto al espacio concreto de apropiación o resistencia, a la transmisión, de lo privado a lo público. [...] Desde el silencio a la explicación y la expresión y de nuevo al comienzo, hasta que encontremos otra vez nuestro silencio y nuestra condición mortal. Todo lo anterior se da en el mundo, en el terreno de la vida cotidiana, de la historia y las esperanzas, y en el de la búsqueda del conocimiento, de la justicia y quizá también de la liberación (Said, 2004: 83).

El compromiso filológico conduce a un modo irónico y combativo de resistencia humanista, una "técnica del conflicto", según la llama Said. La misma resulta políticamente progresista *y* temporalmente recursiva; históricamente contextual *porque* se permite el contrapunto estético; secular y "mundana", con los pies en la tierra, *a pesar* de su compromiso con la provisionalidad del presente, con "la historia es un proceso agónico que está todavía en construcción" (Said, 2004). Estas formas tan paradójicas de pensamiento y creencia llevan la enigmática carga que supone una visión humanista y crítica del proceso de emancipación: una canción de libertad que no deja de cantarse, aun cuando largas sombras se proyecten sobre nuestra confianza en las posibilidades de supervivencia de la humanidad. En este pasaje, al igual que en muchos otros, Said hace referencia a una voz polifónica en la que se entrelazan al mismo tiempo distintos sujetos con el virtuosismo de la fuga. La actitud antinómica sirve de referencia para la cultura radical del humanismo estadounidense; los análisis de antinomia, concebidos a partir de metáforas espaciales, ponen a los territorios perdidos y la población desplazada de Palestina en primer lugar, mientras que la búsqueda de conocimiento y justicia frente al silencio y la mortalidad alienta una reflexión más general sobre la lucha incesante librada entre la supervivencia humana y la soberanía social. Me resulta imposible leer una sola línea de la obra de Said sin recordar la importancia que le daba a la situación palestina, y no encuentro una sola palabra en sus escritos que no me obligue a advertir su honda preocupación por la condición humana. Pero, ¿qué sabemos del espacio que emerge una y otra vez *entre* el reino de las palabras y el ámbito de la acción social ocupado por la conciencia humanista y su crítica filológica? ¿Cómo describimos el circuito de la experiencia a través del cual se concreta

la enunciación y se logra la resistencia, antes de que una y otra *retrocedan una vez más* al silencio y la mortalidad?

No se trata simplemente de movimientos cíclicos entre la vida y la muerte, o entre la historia humana y la naturaleza muda. El silencio y la mortalidad, según los entiendo, son también síntomas de la muerte social, lugares de opresión y exclusión, huellas de la negación de los derechos humanos, memoriales erigidos en honor de aquellos deliberados lapsus de la memoria encargados de enterrar el pasado de tantos pueblos desplazados y colonizados. El humanismo de Said no sólo supone una contribución a la hermenéutica filológica y a la filosofía de la historia, sino que también es una fértil reflexión acerca del lugar que la narración ocupa en las prácticas de la vida cotidiana. *After the Last Sky*, ese retrato doloroso y polifónico que Said trazara de "algunas escenas de la vida cotidiana dentro de Palestina [*min dakhil Filastin*]" (Said, 1999: 76), constituye una seria mediación acerca de los derechos éticos y políticos que deben restaurarse en favor de los pueblos sometidos para que estos puedan contar su propia historia. Said plantea interesantes preguntas acerca del lugar que desempeña la narración en la lucha por una representación equitativa, al tiempo que trama el relato de las vidas desplazadas del pueblo palestino (más fragmentadas hoy por el muro e invadidas por los nuevos asentamientos) atravesando los inestables límites de distintos *géneros*: testimonios, conversaciones, etnografías, fotografías, memorias. La idea de la narración resulta de fundamental interés para el humanismo filológico, como parte de su compromiso con una lectura atenta y una interpretación revisionista de la historia.

El relato humanista muestra una destacada fortaleza para resistir y enunciar estados de transición perturbadores, momentos en que la historia parece haber encontrado un hiato, tiempos en que la fe humanista vacila o pierde todas sus esperanzas. Al plantear una y otra vez la cuestión del "pasado" desde la perspectiva minoritaria, alentando una segunda pregunta de articulación y afiliación –"¿Qué hay que conectar

con qué? ¿De qué manera hay que hacerlo y de qué manera no hay que hacerlo?"–, extiende y transgrede la sociedad civil de la nación al confrontar su soberanía (sólo preocupada por sí misma, cerrada en sí misma) con el derecho al asentamiento de los sin nombre y los indocumentados:

> Siempre y constantemente [aparece] la no documentada agitación de los exiliados sin tierra ni hogar, de los inmigrantes, de las poblaciones itinerantes o cautivas para quienes todavía no existe documento ni expresión adecuada que refleje la situación que atraviesan. [...] Creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silencios, en el mundo de la memoria, de los grupos nómadas que apenas consiguen sobrevivir, en los lugares de la exclusión y la invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes (Said, 2004: 81).

Recordé el humanismo filológico de Said, con su profunda preocupación por las palabras y las heridas humanas, cuando leí el testimonio posgenocidio de Jean-Baptiste Munyankore, maestro de Humanidades en la región de Nyamata, en Ruanda.

> Lo que pudimos ver en Nyamata, en las iglesias, en los pantanos y en las colinas, fue la acción sobrenatural de gente común. [...] El director y el inspector de la escuela murieron por mano propia [...]. Un sacerdote, el juez, el asistente del jefe de policía y un doctor, muertos por mano propia. [...] Eran personas educadas, tranquilas, que se arremangaron para tomar con firmeza un machete. Para alguien como yo, que he enseñado Humanidades a lo largo de toda mi vida, criminales como estos constituyen un misterio terrible.

Esta mención escueta y sin concesiones de las humanidades en medio de semejante relato del mal íntimo e intestino me llamó poderosamente la atención. Hubiera sido totalmente distinto si hubiera encontrado expresiones como "derechos humanos", "ayuda humanitaria" o incluso "seres humanos" en el contexto del genocidio, pero esta conexión entre enseñar y matar, entre las humanidades y la violencia, me desconcertó. ¿Es posible acaso decir algo más acerca de ese "misterio terrible" que conecta a la civilización y la barbarie, después de Auschwitz y Adorno?

> Que pudiera ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, de arte y de ciencias ilustradoras, dice más que sólo que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos... Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura (Adorno, 2005: 336).

> La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa barbárica escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía (Adorno, 1962: 29).

Al principio, supuse que Jean-Baptiste se hacía eco de Adorno en términos generales, lamentando la desaparición de aquella *formation humaniste* que a lo largo de más de un siglo habían difundido en Ruanda las escuelas establecidas por las misiones católicas, como la famosa École Astrida. Esos espacios pusieron "*la pédagogie des pères blancs*" –obras bíblicas intercaladas con fragmentos de clásicos latinos y franceses– al alcance de los principescos tutsi y de algunos hutu de las "castas altas". Pero luego me decidí a sacar a Jean-Baptiste fuera de la larga sombra de Adorno. Las diferencias entre la Alemania de Weimar y la Segunda República de Ruanda eran demasiado

notorias para pasarlas por alto, pero aun así la fuerza de las circunstancias y la comparación, con todas sus limitaciones, hacían eco en mi cabeza. Persistía de fondo el "humanismo filológico" de Said, con su interés por la explicación, la enunciación y el silencio textual de los grupos que sobreviven a duras penas. Para Adorno, Auschwitz convirtió a la poesía en un rehén mudo, un testigo silencioso. ¿Es posible que algo similar haya ocurrido en Ruanda, en lo que hace a la magia privilegiada de la alfabetización y el lenguaje literario –figurado y retórico– y la responsabilidad que esta debe pagar por no haber sabido proteger a la humanidad y a las humanidades de los bárbaros que las sitiaban? En medio de la confusión social en Ruanda, en tela de juicio y en transición, ¿había alguna posibilidad de sentarse a reflexionar sobre la corrupción del lenguaje y la redención del discurso? ¿Era justo preguntar en ese momento de qué manera la retórica pública –el archivo, el informe, la memoria, el testimonio– mediaba la experiencia simbólica y afectiva del miedo, la angustia, el antagonismo y la muerte? Y entonces, en las vísperas del conflicto, ¿cuáles son las convenciones éticas que prevalecen respecto de la verdad, el testimonio, la hospitalidad y la vecindad?

Los humanismos de nuestra época deben enfrentar estas preguntas que mueven "desde el silencio a la explicación y la expresión [...]. Todo lo anterior se da en el mundo, en [...] la búsqueda del conocimiento, de la justicia y quizá también de la liberación" (Said, 2004: 83). Mi interés por el modo en que la retórica de la violencia pone en funcionamiento al mismo tiempo la filología y la fenomenología me conducirá, hacia el fin de este capítulo, a especular sobre los valores ambivalentes y antagónicos que supone "la relación de vecindad" –esa coexistencia codo a codo de la diferencia y la similitud–, un aspecto crucial en el conflicto de Ruanda y esencial para las proximidades éticas y sociales de nuestra época. Vivimos en un mundo de paradojas verbales –aldeas globales, distancias que se acortan, nuevas tecnologías de obsolescencia programada– que incrementan en buena medida la "perplejidad"

de la esfera pública. Como alguna vez describiera Hannah Arendt: "Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor" (Arendt, 2003: 208). Este "doble agente" tan ambiguo, que se revela *en* un relato pero que no revela a este a su vez, vive siempre al filo, y con gran facilidad, incluso de manera inconsciente, puede ser arrastrado de la "condición humana" al salvajismo caótico de la "inhumanidad entre seres humanos" (Arendt, 1998: 170). En ese momento, el agente como actor y paciente se convierte en esa otra figura arendtiana, "la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de *infinito* mal; a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche" (Arendt, 1995: 135). Pero volvamos a Ruanda, donde operando a través de la "filología de la deshumanización" encontramos, en el nuevo país, destacados análisis sobre el destino de la alteridad humana, la necesidad de humanidades interdisciplinarias y las complejidades terapéuticas de la recuperación nacional y "regional".

En un conflicto cargado de tensiones de una "política de la identidad y la etnicidad", con su inevitable torsión de igualdad y diferencia, se hacía presente "un elemento retórico", como suele llamárselo, que trajo consigo la sentencia de muerte del genocidio y puso a Jean-Baptiste, el maestro de Humanidades, cara a cara con el "misterio terrible" de la muerte de la humanidad. Según los intelectuales de Ruanda, cabe achacar la carga de la culpa a la naturaleza figurativa del lenguaje como agente –*no* como reflejo– de la violencia. La expresión "elemento retórico" viene del Informe de la Comisión para la Unidad y la Reconciliación Nacional (NURC, 2005), en el que la "retórica" es considerada una de las principales causas *estructurales* del genocidio, junto a otros factores tales como "la pobreza extrema, la escasez de recursos, los gobiernos corruptos y no democráticos, el subdesarrollo humano" (Naciones Unidas, 2003), los conflictos por la tierra, el fracaso del Consejo de Seguridad de la ONU, el lamentable manejo de los campos de refugiados en Tanzania y demás. En el informe, la comprensión conceptual del término "retórica" va más allá de la noción de la escritura como una actividad secundaria de registro y representación, garabateada en los márgenes de la historia. El "elemento retórico" se convierte en una cuestión política tan fundamental para la reconstrucción de la ciudadanía como la identidad legal o la protección de los derechos grupales e individuales. Lo que confiere a la "retórica" una causalidad y una agencia cuasi autónoma reconocidas –a diferencia de lo que ocurre, según Vico, en la relación entre *verum* y *factum*– es la seria y sofisticada concepción a la que ha arribado la NURC de las temporalidades superpuestas y disyuntivas que constituyen el "sentido" de cualquier suceso histórico. Mientras que "causas" tales como la pobreza, la falta de seguridad humana o los conflictos sobre la tierra describen una larga y corrosiva línea de tiempo, los "elementos retóricos" de la propaganda de los medios masivos de comunicación constituyen líneas de tiempo de *inminencia* y *emergencia* mucho más cortas, que convierten las "causas" socioeconómicas de larga data en respuestas afectivas e incendiarias que pueden conducir a la violencia. Una y otra vez a lo largo del informe de la NURC, el "factor retórico" ofrece un espacio discursivo de reflexión crítica. Permite un delicado entrelazamiento epistemológico de fenomenología, economía y política para que, según el propio informe, "la distribución desigual de la riqueza pública y la angustia existencial" confluyan en una tensión que no encuentra resolución ni sublimación posible, de la que se desprende la creación de un objeto de violencia étnicamente polarizado o, una vez más, según el informe, "fenómenos psicopolíticos de demonización y deshumanización" (NURC, 2005).

Bastante se ha hablado del abusivo tratamiento mortífero y deshumanizante infligido a los tutsi. "Los tutsi son *inyenzi* (cucarachas) o *inzoka* (serpientes)", repetía día y noche la radio

y televisión Les Milles Collines, con implacable puntualidad: "Las tumbas sólo están medio llenas, ¿quién nos ayudará a llenarlas?". Pero la cuestión del "elemento retórico", tal como se desprende del informe de la NURC, no termina allí. En el informe *Leave None to Tell the Story*, de la ONG Human Rights Watch (1999), la fallecida Alison Des Forges se encargó de documentar minuciosamente los frecuentes –y fatales– empleos del "elemento retórico". Para no extenderme demasiado, mencionaré sólo una de esas minuciosas estrategias retóricas tan difundidas entre la propaganda anti-tutsi, conocida como la "acusación en espejo". Como una forma peculiar de "inversión proyectiva", la acusación en espejo consistía en la creación de una temporalidad de angustia y miedo suspendida, y al mismo tiempo recurrente, por medio de la atribución a los tutsi de masacres y profanaciones anti-hutu que eran por completo inventadas y falsas. Poco después, como si se tratara de una toma de represalias, los hutu habrían de perpetrar su particular crimen contra la humanidad. Se difundieron muchas historias falsas (por ejemplo, en septiembre de 1991) en las que se sostenía que el plan de los tutsi era "limpiar Ruanda lanzando a los hutu al Río Nyabarongo". Casi un año después, Léon Mugesera, uno de los más célebres profesores devenidos líderes políticos y luego genocidas, doctorado en Canadá, ordenó a los escuadrones de la muerte del Interahamwe, *con esas mismas palabras*, que exterminaran a los tutsi en una masacre justamente en ese río. Esa doble estrategia retórica difundió miedo acerca de la seguridad de los hutu, con la paranoia consiguiente, y encontró luego de un determinado *lapso de tiempo*, apenas un año, su verdadero blanco: los tutsi. Se desató entonces una máquina de muerte difícil de controlar.

Esta notable agudeza y autorreflexividad sobre el empleo del "elemento retórico" –alusión, figura, metáfora, inversión– hace que nos resulte particularmente llamativo este mal cotidiano, por no decir banal. En verdad, no aparece aquí ninguna de las dificultades de expresión que Arendt relacionó

con Eichmann: las "palabras hueras", las frases hechas y los clichés de su invención. Uno de los antiguos colegas académicos del profesor Mugesera publicó una carta abierta acusándolo de "[haber trabajado] mucho con el *análisis textual*, [de modo tal que] entendía perfectamente los efectos de su tosco uso del lenguaje" (Human Rights Watch, 1999), y su empleo deliberadamente incorrecto de tradicionales proverbios folclóricos de Ruanda como "debes saber que esa persona cuya garganta no cortes *ahora* será la misma que luego cortará la tuya". *Teniendo en cuenta esa enseñanza, ¿qué perdón es posible?* Que el infame profesor Mugesera fuera reconocido como un "analista textual" perfectamente al tanto de la *violence de la lettre* no es más sorprendente que el hecho de que *La violencia y lo sagrado* y *El chivo expiatorio*, de René Girard, aparezcan en las notas al pie del informe oficial de la NURC. Si hiciera falta cualquier justificación para la intemporalidad del título de ese encuentro, *Changing the Humanities / The Humanities Changing*, bastaría con prestar atención a las humanidades en la Ruanda posterior al conflicto.

Imagino en este momento al lector refunfuñando entre dientes: millones de personas murieron en el genocidio y este hombre se pone a hablar de agencia y retórica. ¡Qué les pasó a las humanidades! ¿Acaso la larga historia de los conflictos interétnicos propiciados por la administración colonial belga no cuenta? ¿Tampoco la lucha entre una hegemónica clase media de origen tutsi y la nueva elite nacionalista hutu? ¿Y qué decir de las tensiones polarizantes entre etnicidad y raza registradas a lo largo de la historia de Ruanda? No habla de historia, no habla de política, no habla de clase, no habla de raza... ¿De qué nos habla esta versión de las humanidades? Adoptando una senda interdisciplinaria propia en lo que concierne al pensamiento y el método –en la que hay lugar para la retórica, los medios masivos de comunicación, la angustia existencial, la violencia, lo psicopolítico–, el informe de la NURC toma la decisión de alinearse con la pedagogía humanista y una filosofía ética sencilla y conmovedora. Avishai

Margalit lo dice en pocas palabras: "Una teoría política moral debería comenzar con una política negativa: una política que nos explicara cómo desarticular el mal antes de decirnos cómo buscar el bien" (Margalit, 2004). Judith Shklar simplemente lo describe como "poner la crueldad en primer plano" (Shklar, 1982: 17-27). Con la colaboración del humanismo filológico, analicemos este humanismo "psicorretórico" que forcejea con la complejidad de los límites proyectivos e identitarios que desempeñan tan importante papel en las luchas interétnicas "vecinales".

En la decisión de tomar la violencia del "elemento retórico" como punto de partida, el informe sigue la orden de Margalit de adoptar la *vía negativa* y, a partir de allí, llega a una nueva comprensión de la estrategia "figurativa" de demonización y deshumanización. Según mi lectura, el informe ofrece una mirada perturbadoramente original de la forma y función que adopta la *bipolaridad* tutsi-hutu y las consecuencias psicopolíticas que ello tiene en el ámbito de la violencia "étnica". El informe sostiene que "este mundo bipolar de los hutu y los tutsi (tal como lo describe el más brillante historiador de este conflicto, Mahmood Mamdani) siempre padeció el asedio de un Tercero virtual, pero despiadado. El Objeto fantasmático fóbico –pariente cercano de la noción de "enemigo" en Carl Schmitt– es una figura retórica que se *proyecta* sobre las relaciones interétnicas como una 'acusación en espejo'". Como tal, la política de la "angustia existencial", según la denomina el informe, está al mismo tiempo en todas partes y en ningún lado. Tomar en cuenta la retórica psicopolítica como una "política negativa" que ponga la crueldad en primer plano no supone un triunfo de la ética y la afectividad sobre la racionalidad de las instituciones políticas y las necesidades económicas. Lo que *sí* supone es la aparición de una noción de indeterminación y contingencia respecto de las distribuciones causales dentro de un evento, y un saludable escepticismo acerca de los marcos de referencia e interpretación normativos y normalizados.

El enemigo retórico establece un rígido límite de polarización entre los tutsi y los hutu que incita y excita la pulsión de muerte constitutiva de la violencia. La rigidez de este límite "bipolar" está en relación inversa al "vacío" del elemento retórico. El mensaje propagandístico –la proyectiva "acusación en espejo"– tiene por referente "vacío" y artificial numerosas transgresiones tutsi que jamás ocurrieron, cuya meta y "objeto" fantasmático no es otro que la difusión de una angustia existencial inespecífica (según la terminología adoptada en el informe). La peculiar "falta" significada por el objeto fantasmático del miedo es la responsable de ceñir continuamente la pulsión de muerte sobre el enemigo, ya sea con el objeto de asesinarlo o tan sólo tenerlo bajo amenaza, y este proceso a su vez refuerza la bipolaridad al mismo tiempo que, paradójicamente, alimenta la sensación de angustia y contingencia que envuelve a ambas partes del conflicto. En términos freudianos, la agencia del elemento retórico "convierte" la pulsión de muerte de la violencia en una energía de *inminencia* que sostiene la amenaza de aniquilación como una posibilidad virtual (aun en aquellos casos en que sea sólo metafórica). El informe concluye que "la 'otredad' mortal no es racional, pero ello no evita que resulte funcional en la sociedad" (NURC, 2005).

Hacía falta esta pedagogía humanista híbrida que propone el informe, ya que su extraña articulación de teorías y disciplinas –política, policía, patria, *poesis*, psiquis– nos permite entender el desorden de cosas que se instaura cuando lo no racionalista se vuelve funcional, o lo racional se vuelve no funcional. Nos hace falta, por ejemplo, realizar un buen análisis del complejo funcionamiento psicopolítico y retórico de la polaridad hutu-tutsi para entender por qué ese límite antagónico es un objeto fantasma que no por ello deja de tener efectos políticos y costos humanos por demás devastadores. El informe de NURC acierta al señalar que "el elemento retórico es uno de los *medios* preferidos de la violencia fundada en la identidad que se produce en los países de los Grandes La-

gos" (NURC, 2005). Incluso durante el proceso de genocidio, según Lee Ann Fujii, persistió el "enigma de la etnicidad": "al determinar de qué manera debía interpretarse y ejecutarse el guión del genocidio, líderes como Jude se convirtieron dentro de sus comunidades en los árbitros definitivos de la etnicidad [...] De esta forma, la ejecución del genocidio tuvo en última instancia mucho que ver con el poder, y no sólo con la identidad putativa" (Fujii, 2009: 126). La tensión ambivalente que estableciera el refuerzo constante y la posterior disolución de la rigidez de la bipolaridad étnica por los medios contingentes del miedo y la muerte hizo que las víctimas y los testigos renunciaran al juicio, cuestionaran su memoria y sus experiencias y permanecieran atormentados en silencioso repudio. Ahora veamos qué dice Marie-Louise, una vecina de Jean-Baptiste:

> Oigo a mis conocidos hablar sobre las masacres. Y todavía no entiendo nada de nada. [...] Tenían la obsesión de prender fuego nuestros álbumes de fotos [...], para que los muertos no tuvieran siquiera la oportunidad de haber existido alguna vez [...]. En lo que a mí respecta, creo que el único motivo de este odio genocida tiene que ver con la pertenencia étnica [...], *pero el origen de este odio todavía me resulta esquivo.*

Para los maestros de Humanidades como Jean-Baptiste, Marie-Louise o incluso nosotros mismos, de estos testimonios se desprenden preguntas decisivas y actuales. ¿Qué nos revela la violencia *obsesiva, excesiva* –"para que los muertos no tuvieran siquiera la oportunidad de haber existido alguna vez"– acerca de la naturaleza del poder? Cada acto de testimonio contiene parte de una explicación material, histórica, y aun así cada uno de estos testimonios afirma su perplejidad y desconcierto ante este "misterio terrible". Mientras que el Holocausto estuvo signado por el "distanciamiento" impuesto por la tecnología industrial y la ubicación de campos de concentración fuera de los núcleos urbanos, el genocidio en Ruanda, según Mamdani, fue "en gran medida un asunto íntimo" (Mamdani, 2001: 6). Fue banal en el sentido temporario de un desorden súbito y radical de lo "habitual" y en el degüello de la vida cotidiana: los escuadrones de la muerte del Interhamawe operaban básicamente todos los días, de nueve a cinco, y eran llamados a interrumpir su carnicería por una campana o un disparo de pistola; sus máquinas para matar eran distintos implementos agrícolas de la banalidad de su trabajo cotidiano. Pero la tragedia de Ruanda también fue banal en el sentido arcaico del término, que guarda relación con la vida acostumbrada, comunal: fue un genocidio de vecinos y de la vecindad. Como explica un miembro del Frente Patriótico de Ruanda: "En Alemania, sacaban a los judíos de sus hogares, los mudaban a ubicaciones distantes y lejanas, y allí los mataban, de manera prácticamente anónima. En Ruanda, el gobierno preparó a la población [...] [pero] te mataban tus vecinos" (cit. en Mamdani, 2001: 6).

En mi opinión, las identidades bipolares de la "etnicidad" y la "racialización" no consiguen reconocer de manera adecuada esa *otra* modalidad esencial del poder consuetudinario y el conflicto ancestral: el concepto de *vecindad*. La "vecindad" es el espacio afectivo y doméstico del poder consuetudinario y, al igual que un vecindario, nos permite definir una jurisdicción ética y legal. Tanto en los testimonios orales como en las anécdotas registradas, la *"relación" de vecindad* se constituye como la conexión interpelativa entre los hutu y los tutsi, articulándolos en una comunidad de pueblos. Como realidad relacional, el "vecino" no pertenece enteramente a los hutu ni a los tutsi: supone una forma *liminar* de identificación parcial que atraviesa las etnicidades, registrando la tensión inestable y diferencial entre "etnicidad" y "raza", al tiempo que reconoce –dentro del mismo marco de referencia temporal– la proximidad espacial y ética de los hutu y los tutsi en las aldeas de Nyamata. Como realidad textual, la relación de vecindad

sirve de nexo entre una gran variedad de textos, sin por ello unificarlos u homogeneizarlos bajo un único "titular", sino antes bien creando una intertextualidad iterativa que confiere a la vecindad un alto grado de autoridad narrativa, sin reclamar para sí ningún tipo de autenticidad privilegiada como árbitro de las "primeras causas". Como realidad intersticial, la relación de vecindad pone el acento en lo misterioso del modo "súbito" en que los vecinos se convierten en asesinos.

Pio, quien fuera miembro del Interahamwe, o los escuadrones de la muerte hutu, recuerda vívidamente la experiencia ominosa y autoalienante de volverse hacia sus vecinos con el machete firmemente aferrado.

> Había matado gallinas pero nunca un animal tan grande como un hombre, digamos una cabra o una vaca [...]. Honestamente, recién me di cuenta después: le había quitado la vida a un vecino. Quiero decir, en ese momento terrible no vi en él lo que había sido antes. Golpeé a alguien que ya no sentía *cercano ni ajeno, alguien que ya no era exactamente una persona común y corriente,* como la gente que uno se cruza todos los días, quiero decir [...] No sé si podrán entenderme de verdad. Lo conocía de vista, pero no lo conocía (cit. en Hatzfeld, 2005a: 24).

La inestabilidad y tensión incipientes instauradas en el ámbito de la "vecindad" pueden verse claramente en la perspectiva hutu de Pio respecto de su relación "común y corriente" con su vecino tutsi, en tiempos de paz, como alguien que es al mismo tiempo cercano (como parte de la minorización de los tutsi posterior a los años setenta) *y* "extraño" (la identidad colonial racializada). La extraña sintaxis de Pio –"alguien que ya no sentía *cercano ni extraño, alguien que ya no era exactamente una persona común y corriente*"– da cuenta de la compleja negociación del "lugar" de la vecindad en el marco de las contradictorias y conflictivas intersecciones entre el poder

civil y el poder "consuetudinario" que supo acosar la historia de Ruanda. Los vecindarios son los espacios límite y frontera del teatro de guerra genocida; la vecindad es la inestable e inflamable agencia social instaurada por los regímenes de poder consuetudinarios. El vecino ocupa un espacio excesivo, suplementario, de "terceridad", que no es sólo hutu o tutsi, sólo *indígena* o extranjero, sólo étnico o racial, un poco consuetudinario y un poco civil, un poco ciudadano y otro poco forastero. El vecino es esa *relación* híbrida en la que se cifra tanto el horror como la esperanza de Nyamata.

Lo que podría parecer una terrible asimetría en la "relación de vecindad" no debe hacernos olvidar, de momento, que fueran vecinos o no, hubo allí víctimas y genocidas, muertos y vivos, inocentes y culpables. Lo paradójico del caso es que dentro de esa profunda asimetría sobreviva una veta asociativa que, después del genocidio, hace que un gran número de hutu y tutsi se aparten de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación (TRC) auspiciada por la ONU, prefiriendo congregarse en torno a las cortes gacaca de origen rural y campesino. El informe "*Confessing to Genocide*", de African Rights (2000), sobre los juicios gacaca posicionó de manera conspicua el sujeto de la "verdad" y el "testimonio" del lado de la moral, la memoria y el conocimiento político de la "vecindad": las interconexiones espaciales, el derecho consuetudinario, la temporalidad diurna de sus duras rutinas, el recuerdo de las negociaciones entre vecinos, las prácticas epistemológicas y enunciativas de oralidad y convivencia. Si bien los nuevos códigos y procedimientos de las cortes gacaca se ciñeron en gran medida al derecho internacional, las comisiones por la verdad y la jurisprudencia occidental, en varios aspectos han mantenido la noción de "verdad" como el resultado de una práctica legal y moral dialógica, en la que los vecinos cumplen la función del coro griego. El informe presencial de Noah Weisbord sugiere que justamente debido a que el propósito de las cortes gacaca es la reconciliación, y no la adjudicación de responsabilidades –lo que supone en

sí toda una ética y una hermenéutica de la vecindad–, la representación de los individuos involucrados en la disputa, en estas comunidades tan cerradas, depende de la participación popular.

> El tradicional juicio gacaca se concentra en los pensamientos, los sentimientos y las relaciones de *personas particulares que forman parte de grupos*, no en la violación de reglas abstractas [...] El proceso gacaca es parte de la vida en comunidad, no un evento cuya excepcionalidad ponen de manifiesto un vestuario, los edificios, las instituciones y los procedimientos destinados a tal fin (Weisbord, 2002).

La transmisión de las tradiciones se produce en el marco de la vida cotidiana, de manera tal que nadie pueda gozar del lugar privilegiado del escriba o el depositario, convirtiéndose por ende en una fuente. El *recuerdo* de la verdad y la posibilidad misma de reconciliación dependen de la repetición mnemónica de los nombres y lugares de los vecinos asesinados, para restablecer así una jurisdicción memorial consuetudinaria y de parentesco (antes que una basada en reglas abstractas):

> Les disparé a todos. Conocía a casi todos. Eran Callixte y Mbonigaba [...] Josephine... la había traído Frederic [...] un niño de Nyakazungu [...] y por último una anciana, Anastasie... la habían traído Bernard y Martin (African Rights, 2000: 78-79).

A pesar de sus destinos tan distintos, tanto en los genocidas como en sus víctimas se advierte un claro sentido del valor del lugar común, de la simple cotidianidad de las cosas. La destrucción de lo común y corriente sondea las profundidades del mal, al tiempo que la supervivencia de lo común y corriente brinda una medida que hace factible la recuperación moral y social. De hecho, la *banalidad* misma de todo aquello

que tenían en común –la escuela; el hospital; la iglesia; las cabras, ovejas y vacas; la *urwagwa* (cerveza de banana); la cerveza Primus; los cabarets; los machetes– se convirtió en el instrumento más íntimo e inminente del mal. No obstante, años después del genocidio, son estos mismos instrumentos de una "comunidad de destino" común los que permiten que los habitantes de Ruanda reconstruyan sus vidas. "Entre nosotros, nunca nos cansamos de hablar de este estado de cosas posgenocidio. Hablamos todo el tiempo de los momentos vividos, intercambiamos explicaciones, nos tomamos el pelo" (cit. en Hatzfeld, 2005b: 94).

Es ese carácter común y corriente, con su capacidad de servir de fundamento a la vida comunitaria, el que en la curiosa frase de Pio demanda que el vecino sea reconocido en su alteridad: "Golpeé a alguien que ya no sentía *cercano ni ajeno*, alguien que ya no era *exactamente una persona común y corriente*, como la gente que uno se cruza todos los días..." (cit. en Hatzfeld, 2005a: 24; el destacado me pertenece). La vecindad es una relación ética ominosa y al mismo tiempo común y corriente con un mundo social cuya mecánica y dimensiones son variables: ajeno *y* cercano, dentro *y* fuera, distante *y* próximo. Ser ajeno *o* cercano no es simplemente ser "uno" u "otro", sino articular un sentido de relación que se desplaza de manera constante entre lo extraño y lo cercano, y que revela por medio de esa distancia iterativa tanto la proximidad de la vecindad como la escala de la diferencia "tolerable" en *ese* lugar, en *ese* momento.

Cualquier noción de comunidad constituida en función de principios éticos sólidos debe estructurarse alrededor de la idea de Hannah Arendt sobre "el derecho a tener derechos" de las personas sin Estado: "Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos", escribe, "... sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global" (Arendt, 1998: 247). A pesar de que Arendt, refiere a una noción de derecho global

anterior al que demandan las urgencias de nuestro presente, su comprensión de lo global es importante para pensar las estructuras de contradicción y ambivalencia de nuestra globalización. Porque, para ella que escribe después del nazismo, el peligro no es que la barbarie surja desde alguna forma exterior a la cultura que habitamos. Por el contrario, "el peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros *en su propio medio*, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes" (1998: 252) (el destacado me pertenece). Ese es el medio propio del que habla Munyakore: "Un sacerdote, el juez, el asistente del jefe de policía y un doctor, todos muertos por mano propia... Eran personas educadas, tranquilas, que se levantaron las mangas para tomar con firmeza un machete".

No hay ningún "afuera" del sistema global, sugiere Arendt. Cualquier fenómeno que aliene la interdependencia global o que aniquile los valores cosmopolitas debe ser considerado un efecto de la propia dialéctica interna –una dinámica demoníaca– de la condición global. En la dimensión global, somos todos sujetos escindidos, pero no entre lo local y lo global, sino escindidos y duplicados para siempre entre civilización y barbarie. "Ya no es probable que surja para cualquier civilización [global] ese peligro mortal desde el exterior", escribe Arendt. "El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros *en su propio medio*, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes" (1998: 252) (el destacado me pertenece). ¿Qué monstruosa cuna es esta en la que el barbarismo emerge del costal de la civilidad y busca cobijo en su seno?

La ética ciudadana aprendida en el estudio de las humanidades que late en el testimonio de Munyakore ("para mí, que he enseñado Humanidades a lo largo de toda mi vida, criminales como estos constituyen un misterio terrible") encuentra eco en el asombrosamente clarividente libro de poemas de

Adrienne Rich *An Atlas of the Difficult World*. Vuelvo sobre sus versos una y otra vez, y no me canso de citarlos buscando en ellos distintos modos de avizorar qué significaría exactamente establecer una *medida* –entendida como una combinación entre métrica poética y visión política– para la construcción de una memoria global de los "aciertos y errores" de la historia. Atravesando distintas culturas en búsqueda de una ética de la memoria global, sus versos señalan las encrucijadas en las que habremos de encontrarnos –y perdernos– a nosotros mismos, frente a la experiencia de la transmisión barbárica.

La memoria dice: ¿quieres hacerlo bien?
No cuentes conmigo...
soy un canal de Europa donde flotan cadáveres
soy una fosa común soy la vida que vuelve
soy una mesa en la que hay sitio para el forastero
soy un campo demarcado para los sin tierra
soy un sastre inmigrante que dice *Un abrigo*
es una prenda de vestir y nada más
soñé con Sión soñé con la revolución mundial
soy un cadáver dragado de un canal de Berlín
un río de Misisipi. Soy una mujer que está de pie
junto a otras mujeres vestidas de negro...
con la cara descubierta, oyendo
estoy de pie, aquí, en tu poema. Insatisfecha[17]

17 Adrienne Rich, *An Atlas of the Difficult World; poems, 1988-1991*. Nueva York: W. W. Norton, 1991, p. 44. Texto original: *Memory says, want to do it right? Don't count on me... / I'm a canal in Europe where bodies are floating / I'm a mass grave I'm the life that returns / I'm a table set with room for the Stranger / I'm a field with corners left for the landless / I'm an immigrant tailor who says* A coat */ is not a piece of cloth only / I have dreamed of Zion I've dreamed of world revolution / I'm a corpse dredged from a canal in Berlin / a river in Mississippi. I am a woman standing / with other women dressed in black... / with naked face listening / I am standing here in your poem. Unsatisfied.*

El poema resuena con el ritmo cautivante de la monótona canción acumulativa del monstruoso hijo de nuestra era global. Funciona como un archivo de la memoria presa de la letanía del *Nunca más*: el holocausto, la esclavitud y la colonización, la migración y los trabajadores rurales sin tierra. Apesadumbrada por el testimonio del pasado –las promesas y traiciones de la historia–, la memoria nos dice "no cuenten conmigo para hacer lo correcto". No obstante, la *insatisfacción* de estos relatos de la historia y la memoria carga una y otra vez sobre nuestras espaldas la responsabilidad ética de la duda y la búsqueda crítica. La duda global empuja a la poeta a ponerse "de pie" como testigo ético y estético, en tiempo presente, en el tiempo del presente –"soy... soy... soy..."–, proyectando el trauma del pasado y ofreciendo al mismo tiempo un juicio ético proléptico sobre un presente insatisfecho. Esto le permite identificarse con distintas comunidades, establecer vínculos positivos entre pueblos y sucesos fragmentados, en su intento por crear una "balada de pertenencia" adecuada para el complicado mundo en que vivimos hoy. La "insatisfacción" supera el trauma por medio del compromiso, no la evasión, con la angustia del recuerdo y el olvido: "El yo, que ha vivenciado pasivamente el trauma, repite ahora de manera activa una reproducción morigerada de este, con la esperanza de poder guiar de manera autónoma su decurso... con esta modalidad de tránsito de la pasividad a la actividad procura dominar psíquicamente sus impresiones vitales" (Freud, 1979: 156). La esperanza de dominar el trauma por medio de una repetición que es *al mismo tiempo proyectiva y proléptica* vuelve la vista del testigo moral hacia adelante, sin por ello relajar su vigilancia ética respecto de la barbarie del pasado.

Entrar en el reino de la memoria global supone posicionarse uno mismo –y posicionar a los demás– dentro de la órbita de una pregunta planteada por el filósofo Avisahi Margalit en una discusión sobre la ética de la memoria: "¿Acaso el testigo moral es una criatura con la vista vuelta hacia el futuro aunque su testimonio trate del pasado?" (Margalit, 2002: 152-153).

El testigo moral queda así atrapado en el doble marco temporal de la memoria, sobreviviendo al testimonio del pasado al tiempo que intenta adueñarse de las libertades del futuro. Este complejo entramado temporal de la memoria consiste, podríamos decir, en un pasado que se niega a morir, confrontado con un futuro que no tardará en nacer, un futuro abierto, apresurado, que enfrenta al testigo con las elecciones morales y las medidas éticas que debe contrastar en el presente con cierta confianza ética que sólo puede obtener de una mirada retrospectiva desde el futuro, como si pudiera ya posicionarse en él y tener la ventaja del pensamiento crítico posterior.

Lo que convierte al testigo moral en "una criatura con la vista vuelta hacia el futuro" –lo que le permite gritar *Nunca más*– es la naturaleza anticipatoria y proléptica de la propia conciencia moral. En "El pensar y las reflexiones morales", su cuidadosa meditación sobre "la banalidad del mal", Arendt sostiene que "la conciencia aparece como un pensamiento tardío... Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que lo está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa" (Arendt, 1995: 135). La naturaleza *prospectiva* de la memoria global –que no es redentora ni trágica– es al mismo tiempo "un pensamiento tardío" (la proyección de un pasado traumático) y "una anticipación" (un futuro proléptico). El alcance global de la memoria no supone sólo una extensión espacial de la preocupación ética que *atraviesa culturas*, cruza fronteras y converge sobre los nuevos mapas de la concepción del mundo global: los nuevos internacionalismos, los nuevos sectores financieros, las nuevas tecnologías. Estas son banalidades aquejadas por su carácter efímero y su estrechez de miras. El proyecto ético de la memoria global constituye una reflexión más mezclada y mediada sobre la transmisión barbárica del valor cultural, la percepción de la virtud pública a través del espejo empañado de la muerte social.

Permítanme terminar como comencé, con una voz proveniente de Nyamata, en Ruanda, que atraviesa vecindarios, generaciones y geografías:

> Los extranjeros tienden a mostrar una piedad muy similar hacia las personas que han sufrido desgracias para nada similares, como si la piedad fuese más importante que la desgracia [...] Mucho más importante es que aquí se desmoronó la vida, se agotaron las riquezas, nadie presta atención a su vecino, el pueblo se pone triste y malvado por cualquier cosa, la gente ya no valora la amabilidad como antes, los hombres están quebrados, las mujeres perdieron el corazón. Todo esto es muy preocupante (cit. en Hatzfeld, 2005b).

Nunca, digamos, nunca más.

Dislocaciones de una biografía intelectual: del poscolonialismo al discurso de los derechos

Entrevista con Homi K. Bhabha

por Mariano Siskind

—Hasta donde sé, nunca hizo referencia a su llegada a Oxford a principios de los años setenta, luego de graduarse en la Universidad de Bombay, por lo que mis primeras preguntas tienen que ver con ese momento de su biografía intelectual. Me interesa conocer el contexto material de su primer acercamiento al postestructuralismo, el psicoanálisis y la revisión althusseriana del marxismo, así como también los modos en que comenzó a pensar las situaciones culturales poscoloniales dentro de estos marcos de referencia teóricos.

—Antes de mi llegada a Oxford, mi educación en la India se limitó a una comprensión muy tradicional y canónica de la literatura inglesa. En gran medida, mi instrucción estuvo en manos de personas que habían ido a Oxford, profesores de Literatura muy tradicionales, severos y con una mirada fuertemente anclada en las periodizaciones: especialistas en literatura medieval, Marlowe, el teatro del Renacimiento, la novela victoriana; fue *ese* tipo de educación, una educación muy tradicional, la que recibí en Bombay. Y luego me trasladé a Oxford.

—¿A qué edad?

—Debo haber tenido 20 o 21. Al llegar a Oxford, me vi obligado a obtener otra vez el título de grado porque no reconocían el de la India. Cabe acotar que por aquellos días, en Oxford, a diferencia de lo que ocurría en cualquier otro lugar del mundo, el título *de verdad* era el título de grado. Era ese nivel el

que dejaba en uno el sello de Oxford. Tenía un sistema de tutoría: había un profesor cada dos estudiantes. Sin importar la celebridad que hubiera alcanzado tal o cual profesor, todos se desempeñaban como tutores. Había clases magistrales, a las que no concurrían demasiadas personas; aunque, ahora que recuerdo, algunas fueron muy enriquecedoras, como las de Richard Ellman, que por aquel entonces estudiaba la obra de Joyce y luego la de Oscar Wilde. Ellman avanzaba capítulo por capítulo de una manera pedagógica muy directa, prácticamente novedosa, brindando a los alumnos toda la bibliografía, de la cual él mismo era un gran exponente. Pero, por algún motivo, las clases resultaban insulsas, no parecían atractivas, por lo que muchos alumnos las evitaban. Personalmente, creo que fue una tontería de mi parte no asistir y tomar notas en silencio, fuera o no una experiencia fascinante; al igual que la mayoría de mis compañeros de aquella época, no lo hice. Había una única profesora, que no publicó nunca nada en toda su carrera, pero que impartía clases extraordinariamente magnéticas, sobre todo acerca de la novela de fines del siglo XIX y sobre la literatura de Henry James.

En general, mi tránsito fue de una educación muy tradicional en la India a Oxford, donde continué formándome en un canon muy tradicional. No obstante, había dos seminarios que iban contra la corriente, los de Terry Eagleton y Jonathan Culler. Oxford estaba muy compartimentalizada por disciplinas, y los estudiantes de Literatura inglesa no asistíamos a muchas clases del departamento de Francés o de Estudios latinoamericanos. A decir verdad, eran regiones bastante segregadas, y la experiencia de participar del seminario de Terry durante mi segundo año allí fue bastante extraordinaria. En ese momento de su carrera, todavía no impartía los seminarios teóricos que han llegado a ser su especialidad, sino que, debido a exigencias de Oxford, sus clases consistían en las tradicionales *explication de texte*, y lo mismo ocurría con Jonathan Culler. Sus seminarios sobre crítica literaria marxista y estructuralismo eran extracurriculares. En ese momento no

podíamos escribir alguno de nuestros ensayos obligatorios sobre teoría literaria; no había nada por el estilo.

—Sin embargo, fue en ese contexto que usted leyó a Lacan, a Lévi-Strauss y a Althusser por primera vez.

—Exacto. A Lacan lo leí en un contexto aún más informal. Fue en la casa de alguien. Y creo que eso sucedía en toda Inglaterra en aquella época. La primera vez que leí a Lacan fue en el living de Anne Wordsworth, una profesora casada con un sobrino bisnieto de William Wordsworth. Nos encontrábamos en su casa y yo me quedaba allí mirando esos textos que no lograba entender, pensando "¿Qué puedo decir yo acerca de esto?" y esperando que fuera la hora de que a todos se les antojara té. Me aseguraba siempre de ser el primero en correr a la cocina y decir "¡Yo preparo el té!", pensando que si no lograba ser de utilidad para algo tal vez me pidieran que dejara de asistir, ya que no entendía nada de lo que discutían. El marxismo, desde luego, fue mucho más accesible, y esto se debió en parte a que Terry Eagleton escribió muchísimas pequeñas "introducciones" o distintos textos que en realidad no eran sino introducciones a la teoría. En la India, mi exposición al marxismo había sido bastante superficial. Había leído el *Manifiesto Comunista*, algo de Trotsky, algo de Lenin, pero en lo que respecta a la literatura, no puedo decir que hubiera leído nada de crítica marxista. Tal vez haya leído algo de Christopher Caldwell, que murió en la guerra civil española, un teórico mucho más interesante de lo que se cree. Hoy nadie lo conoce. Pero le debo mi aproximación teórica o incluso prototeórica a la relación entre el marxismo y la cultura a Eagleton, quien terminó convirtiéndose en un buen amigo. Terry y Jonathan Culler eran los grandes representantes en Oxford de dos tipos distintos de discurso crítico, y mi iniciación en la teoría se produjo por su mediación, escuchándolos y leyéndolos, y también a través de Pierre Macherey, y de Renée Balibar, la madre de Étienne, que escribió un libro

maravilloso llamado *Les français fictifs* acerca de la ideología implícita en aquello que se suponía que era ser francés, tal como se enseñaba en las escuelas. Y también de Lucien Goldmann, que tendió un puente entre el estructuralismo que estudiábamos con Culler y el marxismo.

Ese era el contexto teórico, pero la currícula cotidiana era muy tradicional, de G. Chaucer a T. Hardy. Si bien en el primer año estudiamos el modernismo, en el segundo retrocedimos hasta Chaucer y a partir de allí fuimos avanzando hasta el siglo XIX. Pero yo ya había recibido esa educación tradicional en la India y, luego de escribir los trabajos de investigación obligatorios sobre Yeats y Auden que debía presentar el primer año, en gran medida perdí el interés sobre lo que supuestamente había ido a hacer en Oxford. Comencé a leer antropología por mi cuenta. En ese momento, pensé que tal vez después de graduarme pudiera seguir estudiando Antropología (Oxford tenía una larga y célebre tradición en esa materia); después de todo, yo creía que habría de regresar a la India y convertirme en periodista o cineasta, quién sabe, tal vez intentaría escribir novelas... Me interesaba mucho la escritura creativa.

—En aquellos años, escribía poesía...

—Sí, escribía poesía, y lo hacía con mucha dedicación, no tanto en Oxford, pero sí antes, en la India. Sin embargo, cuando las cosas se pusieron serias, me embarqué en un trabajo muy demandante sobre Henry James con una profesora muy distinguida pero totalmente desconocida, la señora Bednarowska. Ella vio algo en mí y me dijo que no tenía que estudiar Antropología, que mejor sería que me entrevistara con Richard Ellman, quien por aquel entonces estaba a cargo de la cátedra más prestigiosa de Oxford. Fui a verlo y me pidió algunos de mis ensayos. Se los llevé. Después volvió a llamarme y me dijo: "Realmente creo que usted debería seguir en literatura, y por eso voy a escribir una carta

de recomendación a la oficina de admisiones". Le dije que la fecha de inscripción había pasado y me dijo que no me preocupara. "Voy a decirles que tomen en cuenta su pedido de admisión." Y así fue como finalmente terminé mi licenciatura en Literatura Moderna (el equivalente en realidad a una maestría de hoy) y luego el doctorado en el Christ Church College de Oxford. En Oxford no era habitual que la gente talentosa hiciera el doctorado, ya que eran inmediatamente contratados como profesores apenas terminaban la licenciatura. Pero yo sabía que quería venir a Estados Unidos para tener una experiencia académica distinta, así que, aun contradiciendo la opinión de mis tutores, me inscribí en el programa de doctorado. Cuando tuve que decidir el tema de mi tesis, estaba dividido entre Robert Lowell, en quien estaba muy interesado, y V. S. Naipaul, porque nadie había escrito nada sobre él, a excepción de algunos pocos periodistas. Cuando finalmente me decidí por hacer un trabajo sobre Naipaul, el problema fue que no había ningún profesor que pudiera supervisarme. Entonces, recibí ayuda de un profesor adjunto que trabajaba en el departamento de Literatura caribeña, hasta que John Bayley (el marido de Iris Murdoch) accedió a supervisar mi tesis, diciendo de esa manera adorable que era tan propia de él: "Yo no sé nada de esto, pero me parece brillante".

—Me interesa mucho ese momento en que usted decidió abrirse a la segunda alternativa, estudiar a Naipaul, en vez de apegarse a lo que hubiese sido una tesis más tradicional en Oxford. En retrospectiva, ¿cree que ese momento puede ser considerado un punto de inflexión en su carrera, que marcó el abandono de los modelos académicos tradicionales que había estudiado en la India y Oxford, hacia cuestiones críticas que pudieran resultar más cercanas a la experiencia histórica personal que traía de la India?

—Sí, no sé exactamente por qué pensé en V. S. Naipaul, porque nadie jamás me había dado una clase sobre su literatura

ni me había recomendado leer sus novelas. Pero lo había leído, y permítame decirle algo que su pregunta me ha hecho recordar, porque es realmente una muy buena pregunta: si retrocedo hasta ese momento en que leí a Naipaul por primera vez, recuerdo haber sentido en él una verdadera reverberación, el eco genuino en el lenguaje de un tipo particular de subjetividad, y me gustaría subrayar que fue justamente en su lenguaje, no tanto en los antecedentes, la historia o la puesta en escena. Su uso particular del inglés transmitía una sensación de temor y ansiedad que me recordó parte de mi propia experiencia, algo que no encontraba en los novelistas indios partidarios del realismo social que habían escrito sobre los antecedentes de la independencia y la separación de la India y Pakistán, los ritos comunitarios y la religión. Estos escritores escribían en el mejor idioma que conocían, un lenguaje verdaderamente occidental (aun cuando utilizaran formulaciones que para ellos tenían un timbre indio, como ocurre en Kipling, un lenguaje que tiene un aspecto sorprendentemente barroco). Si bien eran significativas, y mucho más cercanas a mí en términos de experiencia, esas novelas no me hacían recordar mi pasado del mismo modo en que las novelas de Naipaul me recordaban algo que no podría haber articulado nunca en ese momento: cierta mezcla de pasión e incomodidad respecto del idioma que había heredado. En casa hablábamos maratí, inglés y persa gujarati, el dialecto que hablamos los persas zoroastrianos, un tipo particular de *patois* del gujarati. Pero el inglés era mi lengua favorita, era el material lingüístico de mi literatura favorita, era el idioma que prefería hablar, y al mismo tiempo no era mío. Al leer a Naipaul, encontré una experiencia similar, y su inglés, como sonido existencial, como afecto existencial, realmente me llegó. Sentí que conocía su mundo, si bien no sabía nada acerca de los inmigrantes hindúes del Caribe, un ámbito por completo alejado de mi propia experiencia. Pero conocía la angustia de la que daban cuenta la sintaxis y las selecciones léxicas de Naipaul, conocía esa incertidumbre,

esa pasión. Permítame que insista: fue algo que se produjo en el plano del lenguaje, no de la trama o de las ideas detrás del relato. Ahí había algo que me resultaba tremendamente importante e íntimo. Era un inglés imperfecto, un dialecto en cierto sentido, perfectamente formado, pero angustiado por su propia existencia. Mucho después, leyendo *El monolingüismo del otro*, de Derrida, encontré una experiencia similar en la vida y el contexto del propio Derrida. Y él supo expresarlo de la manera más potente: "No tengo más que una lengua y no es la mía". Para él, se trataba de una situación aún más extrema, ya que sólo disponía del francés magrebí de Argelia. En mi caso, yo tenía otras alternativas indias, pero no había punto de comparación: el inglés era el idioma que yo manejaba en forma verdaderamente fluida y el que elegía. De allí que viviera la misma experiencia. Y fue extraño, inquietante, descubrir en Naipaul una experiencia de la lengua inglesa tan cercana a la mía. En la obra de Naipaul me sentía en casa.

—Por lo que me dice, parecería que durante esos años en Oxford tomó varias decisiones, tal vez no enteramente conscientes, que habrían de guiarlo a la construcción de un objeto de estudio, decisiones guiadas por la experiencia del desplazamiento.

—Eso es totalmente cierto.

—Tal vez parezca un poco artificial traer a colación aquí un extraño pasaje autobiográfico de uno de sus ensayos, pero parece adecuado, ya que describe precisamente esa coyuntura a la que hace referencia. Tratando de recordar la génesis de los ensayos que luego habrían de formar parte de El lugar de la cultura, *usted escribe: "Lo que faltaba en el mundo tradicionalista de los estudios literarios ingleses, tal como los encontré, era un compromiso rico y paradójico con la pertinencia de aquello que se ubica en una relación* oblicua *o foránea a las fuerzas del centro. Escritores del margen, textos literarios pasados por alto, temas y tópicos latentes o no abordados en las grandes obras*

de la literatura: esos eran los ángulos de visión y visibilidad que me encantaban".

—Sí, exacto. Y cuando usted habla de desplazamiento, piense en esto: cuando tuve que escribir acerca de *Una casa para el señor Biswas*, de Naipaul, las herramientas teóricas que había aprendido de Terry [Eagleton] y Jonathan Culler me resultaban insuficientes, y no había ninguna tradición crítica de este tipo en la literatura contemporánea. No me interesaba la bibliografía sociológica existente sobre Naipaul, preocupada por la experiencia de los inmigrantes caribeños pero nada atenta a la materialidad estética de sus relatos. Mi lectura de Naipaul era muy distinta. Yo quería escribir acerca del sentido de alienación y pérdida del yo, acerca de la crisis formalmente registrada en el ámbito de la intersubjetividad bajo una estructura representacional aparentemente realista. Todo lo que uno espera del realismo literario (la confianza en la referencialidad, la sensación de *bildung*, la sensación del desarrollo de la conciencia, la noción de autonomía), todos esos rasgos de la *bildungsroman*, en las novelas de Naipaul, se veían socavados. En aquella época, sentí que carecía de una tradición crítica capaz de hacer lugar a mis hallazgos, ya que las lecturas marxistas y las interpretaciones de la denominada literatura del Tercer Mundo, así como también la crítica sociológica sobre el contexto político y cultural, no me resultaban de ninguna utilidad. Sabía que había algo importante que decir acerca de la forma y la ideología de esas obras, pero en mi intento por entender las subjetividades coloniales y poscoloniales, el marxismo althusseriano no alcanzaba a iluminar la ambivalencia del proceso de conformación del sujeto tal como lo podía encontrar en una novela como *Una casa para el señor Biswas* o en la generalidad de las situaciones coloniales/poscoloniales. Fue esa insatisfacción la que me condujo hacia el psicoanálisis lacaniano. En el personaje del señor Biswas encontré una noción ambivalente de identificación, consciente de su propia escisión, donde el mimetismo hacía las veces de una duplicidad que constituía un modo estratégico de supervivencia y creatividad. Había pasado todo un verano, largo y frustrante, tratando de escribir una crítica ideológica althusseriana de la novela de Naipaul, pero el único marco teórico que me permitió entender esa experiencia ambivalente fue la noción psicoanalítica de subjetividad. El texto mismo me obligaba a ir más allá de los conceptos marxistas que había aprendido con Terry Eagleton. Es interesante advertir que, debido a que no tenía ninguna educación formal en ninguno de estos temas, buena parte de la teoría lacaniana con la que trabajaba la había aprendido de la renombrada revista de cine *Screen*. Entonces, y esto habría de resultar muy significativo para mi futuro como teórico, mis libros de texto fueron en realidad apropiaciones feministas y cinematográficas de la teoría. Digo esto para reforzar la idea de desplazamiento a la que apunta su pregunta: mi adquisición de las nociones teóricas clave estuvo condicionada por un desplazamiento de la educación que recibía en Oxford, y terminé sintiéndome en casa lejos de la literatura india o del canon británico, en unos textos caribeños que transcurrían en un lugar determinado, Trinidad, en el que nunca había estado.

—Permítame avanzar hasta un momento posterior de transición, angustia y desplazamiento en su biografía intelectual. Esta idea de ambivalencia fue crucial para producir, durante los años ochenta, los ensayos que constituyen el núcleo de El lugar de la cultura, *publicado en 1994. Pero poco después, en 1997, usted ya había avanzado con otro rumbo, y comenzó a escribir y dar disertaciones sobre otros temas; más aún, a resignificar algunos de sus conceptos clave con el propósito de abordar las nuevas articulaciones de la diferencia cultural en lo concerniente a cuestiones de los derechos de las minorías, la violencia política, la supervivencia y el testimonio, y muchos de los problemas que aparecen en los ensayos contenidos en este libro. ¿Cómo evalúa ahora, en retrospectiva, la continuidad y discontinuidad de su trabajo durante y después de ese período en que* El lugar de la cultura *fue leído con euforia por académicos y activistas, haciendo*

además que el público general del mundo entero se interesara por las problemáticas del poscolonialismo?

—Sí, eso fue lo que ocurrió. Me siento profundamente honrado por el hecho de que aún hoy, en 2012, algunas personas todavía estén interesadas en reproducir partes o fragmentos de *El lugar de la cultura*. Por razones que me resultan desconocidas, mi trabajo parece haber tenido una gran repercusión. En términos de esa transición que usted señala hacia nuevas cuestiones críticas y políticas, en los años noventa comencé a recibir invitaciones de instituciones no académicas para escribir y dar charlas acerca de nuevos objetos y abordar problemas acerca de los cuales no había reflexionado hasta ese momento. Recibí invitaciones de galerías de arte y museos, de grandes instituciones como el Foro Económico Mundial y la Unesco, pero también de los rincones teóricos y poscoloniales de la academia, y mis publicaciones han navegado entre estos tres ámbitos; tal vez a ello se deba que algunas de las ideas en las que vengo trabajando desde fines de los años noventa resulten menos visibles. Al mismo tiempo, aprecio la oportunidad que esto me brinda de abordar tres ámbitos tan diversos, y el intento de hablarles a públicos tan distintos acerca de las cuestiones que plantea la diferencia cultural en comunidades de traducción (una de las mayores preocupaciones de mi obra) me ha llevado a plantearme preguntas que no podría haber anticipado.

—Uno de los giros más excepcionales y notorios de su obra tiene que ver con los fundamentos éticos de sus argumentos teóricos. Tal vez la palabra "giro" parezca una caracterización demasiado drástica, ya que lo ético no era un factor que estuviera ausente, sino antes bien latente, pero que ahora se ha convertido en el centro de su reflexión sobre los derechos y la supervivencia. Tomemos como ejemplo dos nociones cruciales en su obra tales como las de hibridez *y* tercer espacio. *Mientras que en* El lugar de la cultura *se las define en relación con su especificidad lingüística y psíquica como espacios de enunciación*

donde es posible negociar las diferencias culturales, en su producción más reciente se las construye como espacios culturales de decisiones éticas ligadas a resoluciones injustas y violentas de la diferencia. Esto supone una importante resignificación de conceptos centrales de su obra.

—Creo que tiene usted razón. La cuestión ética es, de hecho, uno de los puntos de convergencia fundamentales de mi obra. Supongo que tal vez se deba a que nunca me atrajo el moralismo de ciertas formas de crítica, aun cuando compartiera estrechamente su dirección política general. Los discursos prescriptivos y fundacionales descuidan una de las dimensiones más interesantes de los artefactos estéticos y culturales: la posibilidad de subrayar las determinaciones contingentes de la diferencia entre poder y autoridad. Mi obra es bastante conocida por sus planteos antibinarios y por tratar de reintroducir la noción de contingencia en la conceptualización del conflicto cultural. Cualquier comprensión binaria de las luchas políticas y las contradicciones culturales procura mitigar la angustia resultante de la naturaleza antagónica de las relaciones culturales; en mi opinión, confinar lo que alguna vez fuera una tensión contradictoria a un receptáculo de consenso gigantesco, vertical y trascendente deja escapar las posibilidades creativas de la contingencia, la creatividad de la iteración. Es importante dar cuenta de nuestra imposibilidad de predecir de qué manera, dónde o cuándo habremos de conquistar nuestros derechos; más aún, es preciso que nos abstengamos de enunciar cualquier tipo de discurso predictivo fundado en un plan general trascendental o teleológico. Desde luego, es verdad que en los contextos subalternos prevalecen ciertas condiciones históricas y materiales, pero al intentar comprender esos momentos de deslizamiento, de desplazamiento, de contingencia, comenzamos a entender verdaderamente de qué manera aquellos que tienen el poder no necesariamente detentan la autoridad. Es esta desautorización del poder la que lentamente, a lo largo del tiempo, aun

en las condiciones más hegemónicas, da lugar a una crisis de legitimidad, y nuestra contribución como académicos de la literatura es, precisamente, rastrear estos procesos dentro del ámbito de las representaciones culturales.

—¿De qué manera se relaciona esta apertura de una brecha entre el poder y la autoridad con la reflexión ética sobre la noción de derechos que se ha vuelto central en sus ensayos y conferencias más recientes?

—Bueno, la cuestión es que toda demanda de derechos se articula precisamente desde ese tercer espacio que se constituye en el momento en que se produce una diferenciación entre el poder y la autoridad. Me interesa mucho la temporalidad de los derechos y la necesidad de abordar su futuridad. Pienso en una noción proléptica de la temporalidad de los derechos (o, antes bien, de la temporalidad de su demanda), que preste atención a la necesidad de peticionar frente a la posibilidad de condiciones inciertas, la necesidad de mirar hacia el futuro para ser capaces de realizar una intervención en el presente. ¿Cuál es la actitud ética de este momento de prolepsis? Naturalmente, no tiene que ver con la institución de reglas morales, sino con una responsabilidad hacia esos otros carentes de derechos cuyos reclamos no podemos anticipar.

—¿Cómo caracterizaría hoy el contorno cultural de ese otro que necesita reconocimiento? Pienso en la subjetividad liminar del inmigrante indocumentado, el refugiado y los demás otros que carecen de una plataforma legitimizada que les permita articular una demanda de derechos, y de un interlocutor institucional claro ante el cual puedan plantear su demanda.

—Es una muy buena pregunta. Quienes hoy necesitan reconocimiento, o necesitan de otros para reclamar sus derechos, se encuentran atrapados en la temporalidad proléptica a la que hiciera referencia; se trata de la temporalidad de las formas liminares de subjetividad a las que damos distintos nombres en coyunturas históricas particulares, una liminaridad que se define en relación con la falta de reconocimiento en el presente y la futuridad del discurso sobre los derechos que se afirma a sí mismo a partir de la contingencia de la inclusión. Pero la liminaridad de estos sujetos va más allá de la prolepsis de sus demandas de derechos. Por ejemplo, el discurso público tiende a representar el lugar de los trabajadores inmigrantes e indocumentados en términos de marginalidad, pero, de hecho, su verdadero lugar social es intersticial. Están en medio de nuestra vida, ya sea debido a que trabajan en los intersticios de una economía que no podría funcionar sin ellos o porque, como trabajadores domésticos, se ubican en los intersticios de nuestra intimidad. Están entre la madre y el hijo, entre lo crudo y lo cocido, entre la naturaleza y los bellos jardines, y por tanto tenemos la responsabilidad de imaginar una noción de derechos capaz de dar cuenta de estos modos intersticiales y traducibles de agencia que son inconmensurables con un sujeto de derechos concebido en términos universales, autónomos y soberanos; de imaginar una noción de los derechos que no esté formulada desde el punto de vista del Estado, sino desde la perspectiva de un lugar de enunciación minoritario, en que una demanda de reconocimiento se formula con términos que el Estado no es capaz de absorber por completo.

Cambridge, 16 de octubre de 2012

Referencias bibliográficas

Adell, Sandra (comp.), *African American Culture*, Detroit, Gale Research, 1996.

Adorno, Theodor W., "La crítica de la cultura y la sociedad", *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962.

—, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005.

African Rights, *Confessing to Genocide: Responses to Rwanda's Genocide Law*, Kigali, African Rights, 2000.

Agamben, Giorgio, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Nueva York, Zone Books, 1999. [Ed. cast.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.]

Alsop, Joseph, "Passing of New Left's Hero: An Odd Facet of U. S. History", *The Washington Post*, 21 de febrero de 1969.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1951. [Ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.]

—, "El pensar y las reflexiones morales", *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

—, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. [Ed. cast.: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.]
—, *On Violence*, Nueva York, Harcourt, 1970. [Ed. cast.: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.]
—, *The Life of the Mind: Thinking and Willing*, Nueva York, Harcourt, 1981. [Ed. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.]

Baker, Houston, "Our Lady: Sonia Sanchez and the Writing of a Black Renaissance", en Henry Louis Gates (comp.), *Reading Black, Reading Feminist*, Nueva York, Meridian, 1990.

Balibar, Étienne, "'Rights of Man' and 'Rights of the Citizen': The Modern Dialectic of Equality and Freedom", *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.
—, *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2004. [Ed. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: Las fronteras, el Estado, el pueblo*, Madrid, Tecnos, 2003.]

Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.
—, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. [Ed. cast.: *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.]

Benjamin, Walter, "The Task of the Translator: An Introduction of the Translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens*", en Lawrence Venuti (comp.), *The Translation Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2004. [Ed. cast.: "La tarea del traductor", *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.]
—, "Para una crítica de la violencia y otros ensayos", *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.
—, *Understanding Brecht*, Londres, New Left Books, 1973. [Ed. cast.: *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Barcelona, Taurus, 1975.]
—, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, Nueva York, Schocken, 1969. [Ed. cast.: *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid, Taurus, 1973.]

Bhabha, Homi K., "Writing Rights", en Matthew J. Gibney (comp.), *Globalizing Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1999*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Bhabha, Homi K., *A Global Measure*, Harvard University Press.

Bosniak, Linda, *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Bulhan, Hussein Abdilahi, "Revolutionary Psychiatry of Fanon", en Nigel Gibson (comp.), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Amherst, Humanity Books, 1999.

Collier, Paul, Anke Hoeffler y Catherine Pattillo, "Flight Capital as a Portfolio Choice", *World Bank Policy Research Working Paper*, 2066, febrero de 1999.

Comisión para la Unidad y la Reconciliación Nacional (NURC), *The Rwandan Conflict*, estudio realizado a pedido por el Dr. Anastase Shyaka, 2005; disponible en línea en <www.nurc.gov.rw/fileadmin/templates/Documents/rwandan_conflict.pdf>.

Conrad, Joseph, *Heart of Darkness: An Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, Robert Kimbrough (comp.), Nueva York, Norton, 1988. [Ed. cast.: *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Siruela, 2009.]

De Beauvoir, Simone, *The Force of Circumstance*, vol. II: *The Autobiography of Simone de Beauvoir*, Nueva York, Paragon House, 1992. [Ed. cast.: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964.]

Derrida, Jacques, "The Principle of Hospitality", *Parallax*, 11:1, 2005. [Ed. cast.: "El principio de hospitalidad", en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid, Trotta, 2003.]

—, "Des Tours de Babel", *Difference in Translation*, Joseph Graham (comp.), Ithaca, Cornell University Press, 1985. [Ed. cast.: "Torres de Babel", *ER. Revista de Filosofía* 5, invierno de 1987.]

—, *Adieu to Emmanuel Lévinas*, Stanford CA, Stanford University Press, 1999. [Ed. cast.: *Adiós a Emmanuel Lévinas: Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1999.]

—, *Of Hospitality*, Stanford, Stanford University Press, 2000. [Ed. cast.: *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, 2000.]

Du Bois, William E. B., "Human Rights for all Minorities", 7 de noviembre de 1945, reimpreso en Philip S. Foner (comp.), *W. E. B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses 1920-1963*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970.

—, *Darkwater*, The Givens Collection, Nueva York, Washington Square Press, 2004.

Eagleton, Terry, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990. [Ed. cast.: *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.]

English, Richard, *Armed Struggle: The History of the IRA*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Fanon, Frantz, "Racism and Culture", *Towards an African Revolution*, Nueva York, Grove Press, 1994. [Ed. cast.: "Racismo y cultura", *Por la revolución africana: escritos políticos*, México, FCE, 1966.]

—, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963.

—, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967. [Ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.]

Fernández Retamar, Roberto, *Caliban and Other Essays*, Mineápolis, Minnesota University Press, 1989. [Ed. cast.: *Todo Calibán*, San Juan de Puerto Rico, Ediciones Callejón, 2003.]

Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2ª reimpresión, 2001.

Freud, Sigmund, "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras completas XX*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

Fujii, Lee Ann, *Killing Neighbors*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.

Girard, René, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

—, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Cambridge MIT Press, 1978. [Ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.]

—, *Religious Tolerance. The Pacemaker for Cultural Rights*, Londres, The Royal Institute of Philosophy, 2004.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. [Ed. cast.: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.]

Hatzfeld, Jean, *Into the Quick of Life. The Rwandan Genocide: The Survivors Speak*, Londres, Serpent's Tail, 2005b.

—, *Machete Season: The Killers in Rwanda Speak*, Nueva York, Straus and Giroux, 2005a. [Ed. cast.: *Una temporada de machetes*, Barcelona, Anagrama, 2004.]

Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

Held, David, *Global Covenant*, Cambridge, Polity, 2004. [Ed. cast.: *Un pacto global*, Madrid, Taurus, 2005.]

Held, David y Mathias Koenig-Archibugi (comps.), *Global Governance and Public Accountability*, Oxford, Blackwell, 2005.

Held, David, McGrew, Anthony, David Goldblatt y Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Rconomics and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999. [Ed. cast.: *Transformaciones Globales: Política, economía y cultura*, México, Oxford University Press, 2002.]

Horn, Frank (comp.), *Linguistic Rights of Minorities*, Rovaniemi, University of Lapland, 1994.

Horne, Alistair, *A Savage War of Peace Algeria, 1954-1962*, Nueva York, Penguin Books, 1987.

Human Rights Watch, *Leave Non to Tell the Story*, marzo de 1999; disponible en línea en <www.hrw.org/legacy/reports/1999/rwanda/>.

Informe Fay-Jones, AR 15-6 Investigación de las actividades de inteligencia en la prisión de Abu Ghraib y la Brigada 205 de inteligencia militar, 2004; disponible en línea en <www.washingtonpost.com/wp-srv/nationi/documents/fay_report_8-25-04.pdf>.

Jacir, Emily y Stella Rollig, "Emily Jacir. Interview", en Stella Rollig y Genoveva Rucckert (comps.), *Emily Jacir: Belongings. Works 1998-2003*, Viena, Folio, 2004.

Jadhav, Prakash, "Under Dadar Bridge", en Arjun Dangle (comp.), *Poisoned Bread: translations from Modern Marathi Dalit Literature*, Londres, Sangam, 1992.

Johnson, Benjamin, "An Unlikely Fit: Will Long-Term Residents Apply for a Temporary Status?", *Inmigration Daily*, 2004.; disponible en línea en <www.ilw.com/articles/2004,0204-johnson.shtm#4>.

Julien, Isaac (comp.), *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, entrevista a Stuart Hall, Arts Council of England, 1996.

Kant, Emmanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.

Keppel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves*, Nueva York, Columbia University Press, 1991. [Ed. cast.: *Extranjeros para nosotros mismos*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1991.]

Lefort, Claude, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, Polity Press, 1986.

Le Sueur, James D., *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics During the Decolonization of Algeria*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001.

Lévinas, Emmanuel, "Peace and proximity", *Alterity and trascendence*, Nueva York, Columbia University Press, 1999. [Ed. cast.: "Paz y proximidad", en revista *Laguna* 18, 2006.]

—, *Collected Philosophical Papers*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1987.

Macey, David, *Frantz Fanon: A Life*, Londres, Granta Books, 2000.

Major, Reginald, *A Panther Is a Black Cat*, Nueva York, William Morrow, 1971.

Mamdani, Mahmood, *When Victims Become Killers*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Margalit, Avishai, "The Lesser Evil", en Antohny O'Hear (comp.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 54, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

—, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Harvard University Press, 2002. [Ed. cast.: *Ética del recuerdo: lecciones Max Horkheimer*, Barcelona, Herder, 2002.]

Markell, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

McEwan, Ian, *Sábado*, Madrid, Anagrama, 2005.

Memmi, Albert, "The Impossible Life of Frantz Fanon", en *Massachusetts Review*, invierno de 1973.

—, *El hombre dominado*, Madrid, Edicusa, 1972.

—, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1967. [Ed. cast.: *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*, Buenos Aires, De la Flor, 1969.]

Morrison, Toni, "The Ancestor as Foundation", en Mari Evans (comp.), *Black Women Writers*, Londres, Pluto Press, 1985.

—, *Beloved*, Barcelona, Ediciones B, 1993.

Naciones Unidas, *Comisión para la Seguridad Humana*, codirigida por Amartya Sen y Sadako Odaka, 2003.

—, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Nueva York, Naciones Unidas, 14 de octubre de 1976.

Naipaul, Vidiadhar. S., *In a Free State*, Nueva York, Knopf, 1971. [Ed. cast.: *En un Estado libre*, Barcelona, Debolsillo, 2009.]

—, *The Mimic Men*, Nueva York, Macmillan, 1967. [Ed. cast.: *Los simuladores*, Barcelona, Seix Barral, 1984.]

—, *The Middle Passage: Impressions of Five Societies –British, French and Dutch– in the West Indies and South America*, Londres, Andre Deutsch, 1962.

—, *A House for Mr. Biswas*, Nueva York, Knopf, 1995. [Ed. cast.: *Una casa para el señor Biswas*, Madrid, Debate, 1999.]

Perle, Richard, "Get Governments out to Terrorism Business", *National Post*, 19 de septiembre de 2001.

Pityana, N. Barney, Mamphela Ramphele, Malusi Mpumiwana y Lindy Wilson (comps.), *Bounds of Possiblity: The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, Ciudad del Cabo, David Phillip, 1991.

Rajvanshi, Anil K., "Key Issues for Rural Electrification", *Projects Monitor*, 16 de octubre de 2003; disponible en línea en <www.projectsmonitor.com/detailnews.asp?newsid=7134>.

Rich, Adrienne, "Inscriptions", *Dark Fields of the Republic: Poems, 1991-1995*, Nueva York, W. W. Norton, 1995.

—, *An Atlas of the Difficult World: Poems, 1988-1991*, Nueva York, W. W. Norton, 1991.

Riverbend, "Those Pictures…", en su blog *Baghdad Burning*, publicación del 30 de abril de 2004; disponible en <riverbendblog.blogspot.com.ar/2004_04_01_archive.html>.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. [Ed. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.]

Rushdie, Salman, *Midnight's Children*, Londres, Picador, 1982. [Ed. cast.: *Hijos de la medianoche*, Barcelona, Mondadori, 2009.]

Said, Edward, "Intellectuals and the Post-Colonial World", *Salmagundi*, 70/71, primavera/verano, 1986.

— *After the Last Sky*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.

—, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, 2004. [Ed. cast.: *Humanismo y crítica democrática*, Barcelona, Debate, 2006.]

Sartre, Jean-Paul, *Colonialism and Neocolonialism*, Londres, Routledge, 2001. [Ed. cast.: *Colonialismo y neocolonialismo*, Situaciones V, Buenos Aires, Losada, 1965.]

—, "Merleau-Ponty *vivant*", en Jon Stewart (comp.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998. [Ed. cast.: *Historia de una amistad. Merleau-Ponty vivo*, Córdoba, Nagelkop, 1968.]

Sassen, Saskia, *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, New Press, 1998. [Ed. cast.: *Los espectros de la globalización*, Buenos Aires, FCE, 2003.]

Scott, Kim, "Australia's Continuing Neurosis: Identity, Race and History", The Deakin Lectures "A Scientific Perspective on Race", 15 de mayo de 2001.

Sen, Amartya, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny (Issues of Our Time)*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2006. [Ed. cast.: *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007.]

—, *The Idea of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2009. [Ed. cast.: *La idea de justicia*, Madrid, Taurus, 2010.]

—, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 1999. [Ed. cast.: *El desarrollo como libertad*, México, Instituto Nacional de Ecología, 2000.]

Shklar, Judith, "Putting Cruelty First", *Daedalus*, 111: 3, verano de 1982.

—, *American Citizenship: the Quest for Inclusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Sorum, Paul Clay, *Intellectuals and Decolonization in France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1977.

Stiglitz, Joseph E., *Globalization and its Discontents*, Nueva York, W.W. Norton, 2002. [Ed. cast.: *El malestar en la globalización*, Buenos Aires, Taurus, 2002.]

Taylor, Charles, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992. [Ed. cast.: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 2001.]

Unesco, *¿A favor o en contra de los derechos culturales?*, París, Ediciones París, 2000.

Verges, Françoise, *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999.

Walcott, Derek, *Collected Poems 1948-1984*, Nueva York, Noonday Press, 1990. [Ed. cast.: *Poemas*, Santiago, Bajo el Volcán, 1994]

Weisbord, Noah, "The Law and Ethics of Gacaca: Balancing Justice and Healing in Post-Genocide Rwanda", disertación, McGill University, School of Social Work, otoño de 2002; disponible en línea en <digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1351354408465~310>.

Williams, Raymond, *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980.

Worth, Heather, "Unconditional Hospitality: HIV, Ethics and the Refugee 'Problem'", *Bioethics*, 20: 5, 2006.

Young, Robert J. C., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwells, 2001.

Fuentes

1. **Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas**
   El texto publicado corresponde a la conferencia dictada en la Freie Universität de Berlín, en el contexto de las conferencias Hegel, en enero de 2010. Una versión de esta conferencia fue publicada en 2011 como *Our Neighbors, Ourselves: Contemporary reflections on survival* por Walter de Gruyter, GmbH & Co. KG, Nueva York.

2. **Las ambivalencias de lo global**
   "Global ambivalence". Conferencia. Museo de Arte Moderno de San Francisco, 2007.

3. **Sobre los derechos culturales de las minorías**
   "On minorities: cultural rights" fue publicado en *Radical Philosophy,* nº 100, marzo-abril de 2001, Editorial Collective.

4. **En la caverna de la acción. Nuevas ideas sobre el tercer espacio**
   "In the cave of making. Thoughts on the third space" fue publicado como prólogo a *Communicating in the Third Space,* compilado por Karin Ikas y Gerhard Wagner, Nueva York-Londres, Routledge, 2009.

5. La (re)localización de la cultura. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos
"The (re)location of culture: notes on vernacular cosmopolitanism" fue publicado como prefacio a la reedición en 2004 de *The Location of Culture,* en la colección Routledge Classics, Londres y Nueva York, Routledge. Algunas partes habían sido publicadas con anterioridad: Homi K. Bhabha, "Writing Rights", en *Globalizing Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1999*, compilado por Matthew J. Gibney, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003.

6. Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el derecho a la significación
"Freedom's Basis in the Indeterminate" fue publicado en *The Identity in Question,* compilado por J. Rajchman, Nueva York, Routledge, 1995. Algunos fragmentos de esta conferencia fueron publicados en otros lugares.

7. Para (re)situar a Fanon
"Framing Fanon (towards a new humanism)" fue publicado como prólogo al libro de Frantz Fanon *The Wretched of the Heart,* Nueva York, Grove Press, 1963.

8. Filología y violencia en Ruanda: sobre la ética y política de las pedagogías humanistas
"The ethics and politics of humanism", conferencia en la Universidad de Cambridge (UK), 2009.

9. Dislocaciones de una biografía intelectual: del poscolonialismo al discurso de los derechos.
Entrevista con Homi K. Bhabha, por *Mariano Siskind*, Cambridge, MA, octubre de 2012.
Agradezco la valiosa ayuda de Caros Verón González, quien se ocupó de desgrabar y transcribir el texto de la presente entrevista.

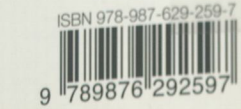
homi k. bhabha
nuevas minorías, nuevos derechos

Las personas sin Estado –los trabajadores migrantes, las minorías étnicas y sexuales, los refugiados, las víctimas de nuevas y viejas modalidades de la violencia ignoradas por la institución judicial– representan formas de vida emergentes que hieren de muerte el sueño de un mundo sin fronteras, planteando un modo contradictorio de sobrevivir entre la legalidad y la in-civilidad. El discurso público tiende a representar el lugar de estos sujetos en términos de marginalidad, de una tierra de nadie que preserva la percepción de una globalización de centros y periferias.

Homi K. Bhabha, un referente indiscutido a la hora de pensar los desplazamientos y la diferencia cultural en escenarios transnacionales, sostiene que el verdadero lugar social de estos grupos, en cambio, es intersticial. Están en medio de nuestras vidas, ya sea porque trabajan en las grietas de una economía que no podría funcionar sin ellos o porque, como trabajadores domésticos, se ubican en los intersticios de nuestra intimidad. Están entre la madre y el hijo, entre lo crudo y lo cocido, entre la naturaleza y los bellos jardines, en los resquicios de los sistemas de representación y en la futuridad de la promesa de justicia. *Nuevas minorías, nuevos derechos* es un libro original y propositivo, ya que postula la responsabilidad de imaginar una noción de derechos que no esté formulada desde el punto de vista del Estado, sino desde un lugar de enunciación minoritario.

En esta cuidada selección de textos inéditos a cargo de Mariano Siskind (a los que se agrega una entrevista al autor), Homi K. Bhabha propone abordar ese desafío más allá de la polaridad y las tensiones entre lo global y lo local, al tiempo que traza una autobiografía intelectual. Avanza hacia una suerte de pos-poscolonialismo: una ética de la hospitalidad y del reconocimiento cuyo marco no puede ser ya la nación pero tampoco los espacios universales abstractos del discurso liberal. Y redefine el compromiso de las humanidades y de los derechos humanos: pensar los términos de nuevas formas de ciudadanía e inclusión.

ISBN 978-987-629-259-7



siglo veintiuno
editores